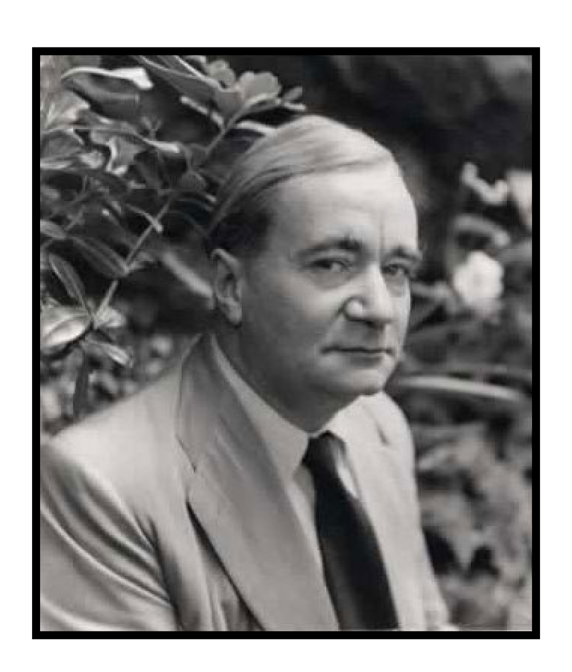
فِي الإسْلام الإيراني جَوَانب رُوحِيَّة وَفلسَفيَّة

الشِّيعة الاثنا عشريّة

ON SPIRITUAL AND PHILOSOPHICAL ASPECTS OF IRANIAN ISLAM

TWELVER SHI'ISM



هنري كوربان

HENRY CORBIN

www.muhammadanism.org
February 4, 2008
Arabic

ترجمة

د. ذوقان قرقوط

في الإسلام الإيراني

جَوَانب رُوحِيَّة وَفلسَفيَّة

الشِّيعة الاثنا عشريّة

الكتـــــــــــاب : الشّيعة الاثنا عشريّة

التــــأليــــــف : هنرى كوربان

التـــــرجمـــــــة : الدكتور ذوقان قرقوط

الطبــعــــــــــة : الأولى عام ١٩٩٣م

الثانية عام ١٩٩٣م

الثالثة عام ٢٠٠٤م

النـــــاشـــــــر : مكتبة مدبولي ٦ ميدان طلعت حرب ــ القاهرة

تليفون: ٥٧٥٦٤٢١ فاكس: ٥٧٥٢٨٥٤

الإخــراج والتنفيذ : مكتب النصر للجمع التصويري

القاهرة ــ تليفون: ٧٨٦٣١٩٩

رقــم الإيـــــداع : ١١١٨١/ ٢٠٠٤

الترقيم الـــــدولي : 977-208-480-5

الطبــــــــــاعة : مطابع الشرطة ٥٩٠٣٠٣٠ ــ ٥٩٠٣٥٣٥

هنري كوربان

في الإسْلام الإيراني

جَوَانب رُوحِيَّة وَفلسَفيَّة

الشِّيعة الاثنا عشريّة

ترجمة

الدكتور ذوقان قرقوط

الناشر

مكتبة مدبولي

2004

تمهيد

هذا المؤلف لا يرقى إلى إعطاء تاريخ عام للفكر الفلسفي والروحي لإيران. كان ينبغي لتحقيق هذه الغاية ليس فحسب توسيع الأبعاد الحالية الباهضة وإنما السعي إلى تكملة لا تسمح بها حالة الأبحاث الحاضرة.

وعليه، لا مدوحة من أن يخلو من عدد كبير من الأمور. سوف لا يأتي على ذكر الإسماعيلية مثلاً إلاّ تلميحاً وللمقارنة. مع أن الإسماعيلية هي الفرع الآخر الكبير من الشيعة، وكان بالتأكيد في الطليعة إلى الميتافيزيقية والمعرفة الروحية gnase في الإسلام. ولكننا بحثنا فيها في مكان آخر، وننوي العودة إليها بتفصيل أكثر[١]. وثمة غائب آخر أكبر سوف لا يكون ماثلاً في هذا الموقف هو ما يشار إليه عادة باسم «**القرآن الفارسي**»، ألا وهي قصيدة جلال الدين الرومي الضخمة: **المثنويّة**. إلا أنها لم تعد مجهولة في الغرب. فمن يرغب في دراستها والتأمل فيها سطراً سطراً، حتى بدون أن يكون ملماً بالفارسية إلماماً جيداً أيضاً يستطيع أن يحظى بذلك بسهولة بفضل ترجمة ر. أ. نيكلسون الأمينة والكاملة لها إلى الإنكليزية[٢]. كان غرضنا هنا أساساً ارتياد الأرض التي ما تزال بعد تقريباً غير معروفة، التي نهل منه عبر العصور، «الفكر الوافر» الإيراني.

---

(١) انظر ثلاثيتنا الإسماعيلية (المكتبة الإيرانية)، مجلد ٩ باريس، آدريان ـــ ميزون نوف ١٩٦١.

(٢) رينولد أ، نيكلسون: مثنوية جلال الدين رومي. طبعة مع شرح نقدي Gelb Memorial Series N. S. 1v, 1-8, London, 1925-1940, 8 vol.

فضلاً عن أنه، إذا صح اعتبار **المثنوي** أثراً يمثل نموذجاً لصوفية ما باللغة الفارسية، ازدهرت طويلاً إلى حدٍ ما في بلاد الأناضول، وإذا كان من جهة أخرى قد نظر في الغرب زمناً طويلاً إلى أن الصوفية هي وحدها الممثلة لروحانية الإسلام التصوفية، فإن هذه الاعتبارات هنا ما هي مع ذلك إلا نظرات جزئية للحالة المجملة.

إنّ ما أردت أن أبينه هنا بصورة رئيسية هو أهلية، قابلية مميزة لما يسميه البعض بالعبقرية الإيرانية، ويطلق عليه آخرون بموهبة الروح الإيرانية، غير قابلة للوصف: استعداد جدير للغاية ببناء نظام فلسفي للعالم من دون أن يغيب عن ناظريه أبداً التحقق الروحي الشخصي، الذي ينبغي أن يوضع فيه التأمل الفلسفي، حيث لا تكون الفلسفة بدونه أبداً سوى لعبة مجدية من ألاعيب الفكر. وهذا استعداد، بالتالي قمين بالبحث الفلسفي وبالتجربة الصوفية؛ فإن رفض التفريق بينهما يعطى لهذه ولذلك طابعاً بالغ النوعية يحزننا أن تكون هذه الفلسفة الإيرانية، الإيرانية ـــ الإسلامية، غائبة حتى الآن من كتب تاريخنا للفلسفة. ذلك أن هذا الغياب قد أفقر، بل بتر معرفتنا للإنسان. منذ أكثر من ألف سنة، ولا سيما أيضاً، وبخاصة خلال القرون الأربعة الأخيرة، كان إنتاج الفلاسفة والروحانيين هائلاً في إيران. كانت مشكلاتهم تتلاقى بمشكلات فلاسفتنا، ولكن مع إسهامهم فيها، على الأغلب بوجهات نظر وبإجابات عملت المجادلات المتلاحقة على تنحيتها جانباً في الغرب. ومع ذلك فإن هذا الصوت الإيراني يكاد لا يصل إلى الأسماع خارج حدود إيران، إلى حد أن الإيرانيين اليوم لا يحسون دائماً بأن ثقافتهم التقليدية تستطيع أن تحتوي على رسالة للإنسانية الحالية، وهم يرون أقل أيضاً كيف «يحيّنون» هذه الرسالة.

والحال، أن هذا الربط بين الاستعداد الفلسفي والاستعداد الصوفي الذي يدعونا، بما يسمه من طابعه النوعي عن العبقرية الإيرانية، إلى تعديل وجهي المفهوم الصوفي الذي نتلقاه على وجه العموم في الغرب. من جهة أن هذا المفهوم هو مفهوم صوفية يزدري ـــ بعض الشيء ـــ البحث الفلسفي، في حالة فقدان الارتياب بكيفية تأمل فلاسفتنا فعل المعرفة نفسه وتجربتهم لما يدعى فلسفياً بـ Uniomystica. الوحدة الصوفية. ومن جهة أخرى يبدو أن هذا المفهوم يدخر للصوفية امتياز الروحانية التصوفية في الإسلام. وعليه نجد أنفسنا أمام هذا الحادث أن بعضاً من المعلمين

الروحانيين في إيران يتكلمون لغة الصوفيين التقنية دون أن يكونوا منتمين إلى طريقة ما أو إلى جمعية صوفية، ولا حتى إلى الادعاء بالتكيف في إعداد الصوفيين Escprofesso.

لأسباب سوف نتصدى لها من خلال هذا المؤلف، أن هؤلاء المعلمين أنفسهم، هم الذين فضلوا منذ أربعة قرون ونيف استخدام عبارات التصوف والصوفي على كلمات **عرفان وعرفاني**. فالباحث الذي تعلم في الغرب أن الشيعة التي لم تكن تتعاطف قط مع الصوفية، قد استخلص ــ ربما ــ بأن الشيعة غريبة عن كل روحانية داخلية. فلا بد من أن يستلقن إذن في أثر معلم مثل حيدر عاملي Hayder Amoali (القرن الرابع عشر)، مذكراً، على هذا الأساس بأن الصوفي الحق هو كذلك الشيعي الحق، وهو ما يؤول إلى نتيجة أنه يقتضي، وأنه يكفي لشيعي ما، أن يكون ذلك **الشيعي** الحق، **العرفاني**. سوف يكتشف، إلى جانب التجمعات الصوفية الشيعية، وجود معلمين روحانيين شيعيين هم من كبار المتصوفين دون أن يعتبروا أنفسهم صوفيين. فهو يتمرن على أنه في الجامعة اللاهوتية التقليدية في قم مثلاً، يستطيع النطق بكلمات عرفان وعرفاني، أن يفصّل فيهما حوار على راحته مع محدثيه. في حين أن استعمال كلمات الصوفي والتصوف يثير عبوساً على الوجوه.

إنه لموقف قد يمر عليه سنوات عديدة لاستيعابه. سوف يقتضيه التخلي عن عدد من التصورات القائمة، المستقرة، التي كانت تحصر شخصيات الحوار الروحاني في الإسلام بلاهوتييِّ **علوم الكلام وبالفلاسفة الهللينيين**؛ وفيما بين الفئتين يقف الصوفيون، لا يكنون كودة لا للأولين ولا للآخرين. وعليه فإن الموقف الحقيقي يتضح بالفعل في تماثل علاقات أصبحت صيغته رمزاً؛ يرتقى أصله إلى الثورة الروحية التي أحدثها السهروردي (القرن الثاني عشر)، الذي يملأ ذكره كامل الكتاب الثاني من هذا السِّفر. هذه الصيغة تبيّن أن الصوفية هي بالنسبة للاهوت علم **الكلام**، ما هو مذهب السهروردي في **الإشراق** بالنسبة لفلسفة **الفلاسفة**. في نفس الوقت معاً تظهر هذه «الرباعية المعقدة» على ضوء مختلف تماماً، الموقف الروحاني للإسلام الإيراني، بدلاً من أن تحمّله فحسب المقولات الصالحة لسائر العالم الإسلامي.

لنقل أن هذا الوضوح يبرز بالأحرى الفارق الذي ظل جميع المفكرين والروحانيين تقريباً. الذين سيتطرق لهم هذا الكتاب، غير معروفين إلى حد ما به، وبالتالي مجهولون في الغرب. فإن عدداً كبيراً من الأعمال المشار إليها هنا ما تزال بعد مخطوطات. والوجوه التي حاولنا استخلاصها، تفيد ــ كما نأمل ــ الفلاسفة والباحثين في العلوم الدينية على حد سواء. ولسنا معنيين أن نخفى بأن تلك الأوجه موجهة بصورة عامة بعكس الأيديولوچيات الرائجة في أيامنا. ولكن لعلها تكون حرياً بها الجدارة بالتأثير إذا ما استرجعنا بها بالذاكرة كثيراً من الأمور التي جعلتنا ضوضاء الأيديولولوچيات المناضلة ننساها.

كذلك ليس ثمة ما يدعونا إلى إخفاء الموقف غير المريح، للارتباكات التي يعانيها الفيلسوف المستشرق بصورة عامة، الفيلسوف المعتنق للإسلام في الحالة الحاضرة. بادئ ذى بدء. لأن حالة الأبحاث تضطره إلى عمل سابق فقهى لم يكن من عمله تماماً. عليه أن يتولى بنفسه في الغالب دور ناشر النصوص التي يبنى عليها بعدئذ بياناته. فليقارن الفيلسوف الذي صار لديه امتياز العمل على نصوص مطبوعة، وبالتالي مكتوبة بلغته الخاصة ــ موقفه بالموقف الآخر! ولكن هناك ما هو أكثر. فما من أحد يعرف جيداً أن يموضعه. إنه يشبه بعض الشيء يتيماً. ذلك أن المستشرقين ليسوا بالضرورة ميتافيزيقيين وينظرون إلى الفيلسوف بسهولة. إلا أن أسماء الأعلام مجهولة، العبارات التقنية الجديدة، تنبدأ بتضليلهم. كذلك فإننا نشير إلى هذه المفارقات؛ حتى ولو من أجل تشجيع الباحثين الشباب على التغلب عليها؛ ذلك لأنه تقع على عاتقهم مهمة أن يجعلوا من الفلسفة الإيرانية، كالفلسفة الإسلامية على العموم، تنتمي إلى الإرث المشترك بين الفلاسفة.

ليس ثمة ما يدهش إذن، إذا نحن قلنا بأن الأبحاث التي تضمها أجزاء هذا السفر الحاضر الأربعة قد اتسعت لتشمل أكثر من عشرين عاماً. ولم تكن ممكنة إلا بفضل إقامات متكررة وطويلة في إيران، وبفضل صداقات حميمة وأمينة إيرانية كذلك. ولا حاجة للقول بأنها كانت مصحوبة بمهام التعليم المعطى عادة في باريس، وجزئياً لمدة سنوات عديدة في طهران نفسها. وليعلم أولئك الذين استمعوا واستمعن إلينا كم كان انتباههم حافزاً لنا.

إنه لنادر أن تتاح لباحث المناسبة ــ أثناء حياته ــ لأن يبرر وأن يقول في ما أخذه على عاتقه أن يعلمه كيف ولماذا حاول أن يفعله، باختصار أنه كتب شيئاً ما هو برنامج ووصية في آنٍ معاً. ومع ذلك فإن هذه المناسبة أعطيت لنا، منذ قليل بفضل الكتاب اليوبيلي الضخم الذي نشره قسمنا للعلوم الدينية في مدرسة الدراسات العملية العليا (الصوربون) للاحتفال بمرور مائة عام على إنشائها. نستند هنا إلى هذا النص لأن هذا السفر الحار هو إعلان وتوسع ما ينبئ به[1].

أخيراً، ليس في وسعنا أن نهمل المشروع الموازي الذي يقوم به مع أحد مشاهير زملائنا في كلية اللاهوت والعلوم الإسلامية في جامعة مشهد، البروفسور سيد جلال الدين أشتياني Sayyed galaladdin Ashtiani ألا وهو **مختارات للفلاسفة الإيرانيين منذ القرن السابع عشر حتى أيامنا الحاضرة**. أنجزر منه منذ الآن أول مجلد. لثناء السماء أن نتمكن من الوصول بهذا المشروع حتى النهاية وفق مخططاته التي تتضمن خمسة مجلدات ضخمة، وتعمل على التعريف بخمسين مفكراً إيرانياً من العصور الأربعة الأخيرة، جميعهم حتى الآن مجهولون في الغرب، وما يزال القسم الأعظم من مؤلفاتهم مخطوطات. وكثير منها تدرس هنا.

إن مفاجأتنا بإظهار هؤلاء الفلاسفة الإيرانيين من القرون الأربعة الأخيرة سوف يضع بعض المقولات المستقرة موضع التساؤل، في المقام الأول، الترتيب الزمني (التحقيب) لتاريخ الفلاسفة. إذ لا مفر من التساؤل ما إذا كان هؤلاء الفلاسفة هم من فلاسفة العصور الوسطى أو من الفلاسفة الحديثين. فمن حيث التسلسل التاريخي لا ينتمون إلى ما نسميه العصر الوسيط، ومع ذلك فإنهم يتعلقون بجميع نبضات مسائلهم بالحقبة المسماة الحقبة الوسيطة «حديثون» فإنهم كذلك بالتسلسل التاريخي، ومع ذلك فإن تصورهم للعالم لا يتطابق تماماً مع ما يتعارف عليه في الغرب من تسميته بالـ «حديث»، على الرغم مما فيه مثلاً، بين أفلاطوني فارسي، مثلا ملا سادرا شيرازي Malla Sadra Shirazy وأفلاطونيي كامبردج معاصريهم، ومن شبه عميق في

(١) انظر Problèmes et méthodes d'histoire des religions متفرقات منشورة في قسم العلوم الدينية بمناسبة الاحتفال بمرور ١٠٠ سنة على الدراسات العليا. باريس PUF ١٩٦٨، ص: ١٣٩ ــ ١٤٦.

الفكر. يبقى أن الارتسام المعتاد الذي يقسم التاريخ إلى «قديم ووسيط وحديث»، يخشى عليه من الانهيار، لأنه لا يتوافق إلا مع حالة من الأمور غريبة بصفة خاصة. إذاً سينبغي إيجاد مسند آخر غير زمني لتحديد تزامن هؤلاء الفلاسفة الإيرانيين مع أقرانهم من الغرب.

مثل بسيط على صعوبة تثار في الطريق. وهناك أخرى من مستوى آخر. ولسوف تواتينا الفرصة للإشارة إلى أن الإسلام الشيعي ليس مجهولاً جهلاً كبيراً في الغرب فحسب، ولكنه كثيراً ما يصطدم ــ ولهذا السبب نفسه ــ تارة بسوء فهم خطير يتعلق بجوهره نفسه، وطوراً بتكتمات، وبالتالي تنافرات أليمة. وبالأحرى تحسّ من جانب أصدقائنا الإيرانيين تبدو لهم غير مفسَّرة. ومن وجهة النظر هذه فإننا نحيي كظاهرة للتجديد في دراساتنا الحوار المنظم في جامعة ستراسبورغ عام ١٩٦٨ عن «الشيعة الإمامية». فالشيعة لا تقتصر لا ــ على لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل، ولا على ممارسة ركن شرعي خامس إلى جانب أوقات الصلاة الخمسة المعترف بها رسمياً في الإسلام السنّي. وهو ما نقول به هنا على مدى الجزء الأول من هذا الكتاب وفي مكان آخر، ينزع إلينا إلى إظهاره كالمحراب في الباطن في الإسلام.

فالكلمة التي قيلت نواهي مع عدد من الكلمات الأخرى مصدر سوء التفاهم والتكتمات التي ليست أقل خطورة. يجب علينا استعمال عبارات الباطنية والمعرفة الروحية، والتجلي، لأننا لا نملك عبارات غيرها لترجمة أفضل للعبارات التقنية التي تتطابق معها في العربية والفارسية. ومع ذلك فإننا نعلم أن استعمال هذه العبارات يوقظ تحفظات، وبالتالي سخطاً لدى عدد من الناس الجديين. ولسنا أن نبدد سوء التفاهم في سطور قليلة. فالذين يريدون أن يقرأوا جيداً من الجلدة إلى الجلدة المؤلف الحاضر سيفهمون ماذا يعني. فإننا هنا سوف نبيّن بدقة سلفاً مدى مصطلح.

منذ زمن طويل جعل انتشار انتحال الباطنية في الغرب عبارات الباطنية والباطني نفسها مشبوهة. ونأمل أن يبدأ كل قارئ أن يقدم على «التفكير من جديد» اشتقاقياً بالعبارات المعينة. فإن التعبير اليوناني To'éúw تعني الأشياء التي في الخارج «الخارجية»؛ To'éúw تعني الأشياء الداخلية «الباطنية». فهل من الموافق تفضيل عبارات الـ «داخلية» والـ «داخلانيين»؟ هذه المصطلحات المشتقة من اللاتينية.

هل تكون دقيقة تماماً، ولكن يخشى من أن فكرة الـ «عالم الداخلي»، الـ «حقيقة الداخلية» في أيامنا هذه، توقظ في ذهن الكثيرين فكرة أن الذاتوية أو نفسانية، التي قطعاً، خارج المسألة عند مفكرينا. فالعوالم الداخلية ليست لهم شيئاً أقل من العوالم الروحانية، مضطلعة بصرامة أو نطولولوچية تامة، لـ «موضوعية» Snigeneris، مختلفة بالتأكيد عما نفهم بصورة دارجة من هذه الكلمة. يبقى أن التناقض والتكاملية لا تحددان المصطلحين العربييْن **الظاهر والباطن** المتطابقين تمام المطابقة للعلاقة التي تحددها، كلمة «خارجي Exoterique» و«خفي، باطني Exoterique»، خارجي، وداخلي، ظاهر ومستتر، ظاهرة، الشيء ذاته الخ. والمقصود تفريق درجات التغلغل في «حقيقة الشيء الواقع» بالتأكيد أن الظرف، الشرط الإنساني هو بحيث أن المنفذ إلى ما يحدده اصطلاح «الباطني» واصطلاح الظاهري، لا يمكن أن ينكشف على جميع الناس على السواء. فظاهرة الجمهور هنا مستبعدة. وهذا التحديد، في الوسط التقليدي، معترف به، كضرورة ملازمة للطبيعة البشرية. فإن روزبيهان سوف يتكلم عن الـ «باطنيين» كأنهم «العيون التي ما يزال الله ينظر بها إلى العالم». وما يسمى **باطن،** لا يوقظ البتة، في الوسط التقليدي، فكرة الـ «جماعات الصغيرة» التي جعلت موضع شبهة في الغرب، ليس بدون سبب، الباطنيات المنحولة. وهل يود القول مع كاتب من أيامنا: ليس من المهم أن تكون الجماعات صغيرة، شريطة أن يمجّد فيها قديسون كبار!

أما كلمة **معرفة روحية** فإنها من تلك الكلمات التي تثير أسوأ سوء التفاهم في النطاق نفسه الذي تكون فيه متضامنة مع باطنية ليست مفهومة أكثر. فهل يجب أن نذكر بأن الباحثين يشددون بصفة خاصة في أيامنا على الاصطلاح غنوصية، وهو يلفت النظر إلى المذاهب الغنوصية في عصور المسيحية الأولى لا يغطى تمام ظاهرة الـ «معرفة الروحية»؟ لا ينبغي إذن البحث في كل ما هو **معرفة روحية** عما يكون معادلاً صحيحاً لهذه المذاهب نفسها. فهناك معرفة روحية يهودية، ومعرفة روحية مسيحية، ومعرفة روحية إسلامية، ومعرفة روحية بوذية. المصيبة هي أن كثيرين من المتعلمين سطحياً، يتكلمون عن المعرفة الروحية كأنما هو كلام ميثولوچياً، في حالة فقدان امتلاك هذا العالم الذي يعلمنا فلاسفتنا على معرفته كعالم المثال Mundus

unginalus. أو أنهم سيتكلمون عن ذلك كالكلام عن معرفة، عن عقلنة حالة، في آن معاً، ناسية، بالضبط أن المعرفة الروحية، لأنه معرفة روحية، تتجاوز **توتوكايلو** Totocaelo، هذه الطريقة بطرح المسألة بعبارات **الاعتقاد والمعرفة**. فالمعرفة الروحية هي كمعرفة روحية، معرفة منقذة، مخلصة. مخلصة لأنها معرفة، ومعرفة لأنه منقذة. إنها إذن معرفة لا يمكن تحيينها إلا بولادة جديدة، بولادة روحية. فإنها معرفة تحمل في ذاتها كمعرفة طابع سر مقدس. ومن وجهة النظر هذه فإن فكرة المعرفة الروحية هي غير منفصلة عن فكرة المعرفة الصوفية (**معرفة، عرفان**). ونجد هنا المثل في المعرفة الروحية الشيعية (**عرفان شيعي**) كما في السهروردي، ومن وجهة النظر هذه كذلك، فإن رفض للمعرفة الروحية، مهما كان معللاً «تديناً»، يحتوي بذاته على بذرة اللاأدرية. وليس للاأدرية، كما يريد استعمال الكلمة المبتذل، هي التي ترفض إيماناً طائفياً، ولكن هي التي، وهي إذ تنطبق بالطلاق بين الفكر والكائن، تنغلق على ذاتها، وتريد أن تنغلق على الآخرين النفاذ إلى الأكوان التي تفتحها المعرفة الروحية، والتي لمعطياتها المباشرة الـ «العالم الداخلي» أعني «الباطني» كل هذا يبدو لنا جوهرياً لفهم المفكرين المقصودين هنا.

وكلمة Theosophi، إشراقة، حكمة إلهية الكشف هي كذلك يوجه إليها الاشتباه. هنا كذلك فلتتفضلوا بالتفكير اشتقاقياً. لسوف نذكّر ــ مرات عديدة ــ بأن التعبير العربي **حكمة إلهية** هي المعادل الدقيق لليونانية **تيوزوفيا** Theasaphia؛ إنها تدل على هذه «الحكمة الإلهية» التي ليس لها قط من موضوع الموجود من حيث هو موجود، وإنما العوالم الروحية التي تفتح إليها الباب المعرفة الروحية. فلم تكن وسيلته لا قوى الإدراك المحسوس ولا العقل المماحك، ولكن فعالية ثلاثية للروح هي حدس داخلي، إدراك متخيل داخلي، (كشف، مشاهدة) الخ. لسنا نستطيع إذن الاستغناء عن هذه الكلمة، ولا عن عزل ما تعنيه من الفلسفة، على حين أن السهروردي يتطلب من مريده أكثر التدريبات الفلسفية جدية قبل أن يمضي قدماً في «تجلياته».

وثمة مفردات أخرى أيضاً بحاجة ضرورية إلى إيضاحات. فإنه يحدث لنا أن نأخذ موقفاً ضد **التاريخانية**، وبالتالي أن نلقن «ضد ــ التاريخ». ليمتنع عن الإسناد إلينا أي رفض من الدراسات التاريخية. بعكس ذلك: أن إنسانية تتخلى عن الدراسات

التاريخية سوف تكون إنسانية مصابة بفقدان ذاكرة جماعية. وإنه ليُخشى أن يكون الشر قد صار ناجماً عن التقدم. فالمطالبة دائماً بـ «جديد»، الزعم بعدم الاهتمام إلاّ بالـ «الجديد»، إنه الأمارة على فقدان الذاكرة التي تجعل المرء أعمى عن حالية ماضيه الخاص. لسوف يكون في مكنتنا العمل على المواءمة أيضاً بالإلزام بإخراج عدد كبير من المخطوطات من مخائبها والقيام بعمل مؤرخ صحيح. ولكن ليست المسألة هنا.

إن وجهة النظر بأن تقييم مؤلفينا تمنعنا هنا حتماً، إنها وجهة النظر الـ «تاريخية» بالمعنى الدارج للكلمة، أعني وجهة النظر التي لا تتيح فهم وتفسير فكرة أو مفكر إلا بدلالة فترتها وفترته الـ«تاريخيتين»، إلاّ بموقعهما Situs في تسلسل الأحداث. إذن يبذل الجهد لـ «تفسيرهما» من أجل أن نخلص في النهاية، بالطبع «من زماننا» أن هذه الفكرة قد «تجاوزها الزمن»، «مهجورة» الخ. وقد بذلنا جهداً هنا للإبقاء على فهم للـ «زمن الوجودي»، مثل التعبير الدارج، في نظر الفيلسوف، «أن يكون من زمنه» يأخذ معنى ساخراً لأنه لا يرجع إلى «زمن متسلسلي»، إلى زمن موضوعي متسق هو زمن كل الناس، وأنه يستحيل على هذا النحو تفسير الموقع **الذي يتخذه الفيلسوف، على نحو دقيق إزاء هذا الزمن المذكور. إن فيلسوفاً لا يمكن إلا أن يكون زمنه الخاص**، وأنه في هذا فحسب تكمن «تاريخانيته» الحقيقية. فإن ميتافيزيقية مولاّ سادرا شيرازي الـ «وجودية» تجعلنا ندرك أنه لا يوجد تقليد حي، أعني تحويل إلى فعل إلا بأفعال قرار متجددة دائماً. فالتقليد إذا ما فهم هكذا يكون عكس موكب جنائزي؛ إنه يقتضي تولداً أبدياً، وهذه هي «المعرفة الروحية».

وقد حُمِلنا إذن على الاقتناع بأن الماضي والموت ليس لهما في الأشياء، وإنما في الأرواح. فكل شيء يتعلق **بقرارنا** عندما نقرر، وقد اكتشفنا، نسبة حتى ذلك الحين، غير مشتبه بها، أن ما يوقظها فينا ليس ميتاً وليس من الماضي، لأننا على العكس تماماً، نستشعر بأننا نحن في ذلك نحن أنفسنا المستقبل. وهذه هي حالة معكوسة كلية عن الحالة التي يدعى بأنها مرتبطة بلحظة من الزمن التاريخي الخارجي الذي ندعوه «زمننا» ببساطة. لأن تسلسل الأحداث جعلته هكذا. هذا العكس ينتج من نفسه «أيلولة» جذرية: فما كان من الماضي، من بعد يأخذ بالانحدار منا. وهذا وحده يسمح بفهم وتقييم مدى الأثر الذي أتمه السهروردي Sahrawardi كـ «باعث» ليتوزفانية فارس

القديم Theosophie فما جدوى إذاً من كلمة «اتجاه واحد» هذه، المعرفة يميناً وشمالاً، في أيامنا، خبط عشواء؟ إنه نحن الذين نمنح الحياة أو الموت، والأمر هنا نجد معاصرينا الحقيقيين في مكان آخر التزامن الاتفاقي للحظتنا التسلسلية.

بالمقابل الكفاح ضد «المتجاوز» المزعوم بالانطلاق في سباق عنيف من التاريخ هو معركة لا أمل فيها لأنها تُشَن على جزء غير واع من أنفسنا نفر عندئذ من عيبه. يسمح عادة القول أن فلسفة التاريخ تنهار في أيامنا، ولكن لاهوت التاريخ، بالمقابل يزدهر. إذ صح القول، إن فكرة لاهوت للتاريخ ليست جديدة. إن فضلها في الإسلام يعود إلى المفكرين الشيعة وإلى الاسماعيليين بـ «فلسفتهم التنبوئية»، للأسف، في مسيحية معينة من أيّ منها، يبدو ذلك لأن فقد اللوغوس Logos بأن اللاهوت يحس أنه يجنح إلى المغامرة. وهذا، بالطبع، هو جديد، وبالتالي جدة أكثر إلحاحاً، لكنها أكثر صعوبة للتغلب عليها من أي ماض «تم تجاوزه»، لأنها أمارة فقدان الوجهة الأساسية. فإن لاهوتا ببحثه عن خلاصة، في التاريخ لكي لا يتأخر عن «المعنى» المفروض من قبل آخرين على التاريخ، أن ينافس مع نتاجه الدنيوي، ولكن وهو ناس بأن بعده الخاص هو أخروي، وأن الأخروية هي في نهاية التاريخ. فإن لاهوتا أو فلسفة للتاريخ هما غير معقولين بدون صورة للعالم، تسبق وتتقدم جميع المعطيات التجريبية؛ وهما غير ممكنتين إلا من جانب كائن لا يكون في التاريخ، ولكن عبر تاريخي Transhistoriqe.

ليتفضل القارئ بالرجوع إلى ما سيقال هنا متعلقاً بالمصطلح العربي ــ الفارسي **حكايات** الذي يمكن أن يكون مصدر تأملات لا تنضب. لأنه في آن واحد يفهم فكرة التاريخ وفكرة **المحاكاة (حاكى** في اليونانية**)**. كلا تاريخ خارجي لا يفعل إلا أن يرمز، **يحاكى**، ينقل ثانية، تاريخاً داخلياً، تاريخ الروح وعوالم الروح. وهذا التاريخ الداخلي ليس **مجموعة أخبار**. ولكنه هو الذي يجعل البعث يفهم، ويتيح تفسيراً للنصوص الدينية نموذجياً. وبالمقابل، فإن عدم الاعتبار من المعطيات إلا المعطيات الخارجية، «الظاهرية»، هو ألا نمسك بيدنا إلا كل ظلمة هزيلة، ومع ذلك فإنه على سقط المتاع هذا قد علقت فلسفات عديدة للتاريخ. ففضائل السببية التاريخية. أن هذا السوء التفاهم، مقاساً على اقتضاء مفكرينا، هو الحالة النموذجية للعمه المشار قبل قليل.

فليس ما يدعو إذن إلى البحث عن إخضاع الفلسفة الإيرانية ــ الإسلامية لديالكتيك تاريخي ما يكون خارجاً عنه؛ سعينا إلى أن نفهم منه التاريخ الداخلي تماماً، الذي يعني أنه «باطني».

للسبب الملح نفسه، أن «الوسيط» الذي حاولنا فيه الانضمام إلى مفكرينا والحياة معهم هو الوسط الخاص بهم حقيقة، ألا وهو العوالم الروحية التي كانت مألوفة لهم، والتي جرت المحاولة لاستشكاف أبحاثهم الميتافيزيقية فيها. أما ما يتعلق بوسطهم «الاجتماعي» فإننا نعرف جيداً بالنسبة لكل واحد منهم ماذا كانوا يفكرون؛ أن موقفهم العميق إزاءه كان **تجريداً**، انفصالاً، يبدو ربما، **للإنسان الجماعي** Hamo collecteris، من أيامنا كفضيحة، ولكنه حادث. إذن الرغبة بتفسيرها بذلك تجاه ما أرادت لنفسها أن تكون غريبة عنها (لـ «دخيل» الغنوصيات)، إنقاصها مما كان يقال بدقة لا، هذا المسلك يبدو لنا كمفارقة مجدية. وهذا سيكون خضوعاً للغموض، المرتكب عادة، في أيامنا، بين الفلسفة وعلم اجتماع الفلسفة. ويغرب عن بال هذا الغموض ما هو **موضوع** الميتافيزيق، وإذا سُهي عن باله لأن هذا الموضوع يعتبر ضمناً من قبله غير موجود. هنا نلقى من جديد الموقف النموذجي للعمه، **للاأدرية**، التي تعتقد، في غياب ركيزة من علم الاجتماع، أن ليس شأن إلا بما تسميه «فكرة محض»، وأنها نطقت بالطلاق بين الفكر والكائن. ولسنا نعتقد أن تلك هي أفضل طريقة للوصول إلى فهم **الغنوصيات**.

ولسوف يكون، فضلاً عن ذلك، خلسة تحطيم الحدود، التي يبطلها بعض اللاهوتيين في أيامنا بنشاط كحدود خاطئة. ألا وهي بين المقدس والدنيوي أو الزمني. يبقى أن نعرف كيف الالتماس من أجل أبطالها. فمن الممكن تقديس جميع نشاطات الحياة، العمل من الإنسان «كائناً طقسياً». ففي مسيحية أيامنا هذه فإن روحانية الأرثوذكسية وحدها احتفظت منها بالمعنى. في الإسلام كان المثل **الأعلى** للتدين لتلك الفروسية الروحية التي سوف تعالج في نهاية هذا المؤلف. غير أنه يحدث تفضيل تحويل المقدس إلى دنيوي. وأنه إلى هذا يرمي الـ «غدر بالإكليروس» المرتكب في أيامنا. ولم ينضم الفلاسفة والروحانيون الإيرانيون الذين، يتطرق لهم هذا الكتاب، إلى هذا الغدر.

بالمقابل، سوف يصار هنا إلى استخدام كلمة **فينومينولوچي** Phenomenologie. دون أن نشاء التعلق بستار محدد ما من الفينومينولوچي، فإننا نأخذ المصطلح اشتقاقياً كما لو كان يطابق ما يعنيه الرمز owcelyzaouov. «إن إنقاذ الظواهر» هو الالتقاء **بها حيثما تكون** أو حيث **ما يكون مكانها**. ففي العلوم الدينية، إن الالتقاء بها هو في نفوس المؤمنين، بدلاً من صروح العلم الدقيقة أو التقصيات الظرفية. ترك ما انكشفت لهم أن ينكشف، ذلك أن هذا هو **الحادث** الديني. يمكن أن يكون المقصود هو المؤمن الساذج، كما يمكن أن يكون المقصود أعمق إشراقي تصوفي. كان موللا سادرا Sadrâ نفسه يقول إن الباطني يحس أنه أشد قرباً من المؤمن الساذج منه للاهوتي العقلاني، لأنه قادر هو، بدون إجراء استعارات، «إنفاذ الظاهر» **معنى الظاهر المجاهرية من المؤمن الساذج. في هذه الظروف نستطيع عندئذ تمييز ما يكون** «**ظاهرتي حقيقي** Phenomenoloquement» مما يكون «تاريخي حقيقي» بما لمعنى الذي يفهمه النقد العلمي في أيامنا.

إن كلمة فينومينولوچيا Phenomenologie تبدو من أصعب الكلمات للترجمة إلى العربية أو الفارسية عندما نواجهها بواسطته المعاجم. ولكن في الحقيقة، لا يقوم مسار الفينومينولولوچيا **عقلها** Logos، على «إنقاذ» الظاهرة، بإظهار معناها الخفي، المخبأ، القصد السري الذي يبينها؟ فمنذ الأزل، إن ما يدل عليها هي عبارة عربية هي **كشف** المحجوب، التي لا يفيد في ذلك عدة مؤلفات من فلسفة أو تصوف وتعني «إزاحة النقاب، كشف النقاب عما هو مخبّأ»، يطابق تمام المطابقة لبذل الجهد فيما نسميه «فينومينولوچي Phenomenologie». هكذا نرى كيف أن للعلاقة بين **الظاهر والباطن**، المرئي والمستتر، الخارجي والخفي، ارتباطاً بالظاهرتي Phenomenologie، التي نتطرق لها هنا، لأن هذه الظاهرتية ما هي شيء هنا في النهاية غير التأويل التنسيق Hermeunetique الذي يمارسه مفكرونا الإيرانيون، والتي تعني الإشارة التقنية إليها «إعادة شيء إلى مصدره».

وعلم الظاهرات Phenomenologie الباطني هذه التي تكون تفسيرياً أو تأويل، عليه بصفة رئيسية هنا «إنقاذ» ظاهرين. نحدد الأول كظاهرة الكتاب المقدس، الكتاب المنقول بواسطة نبي مرسل من الله الذي يجيب عليها من حيث إنها هذه

الظاهرة نفسها تكون مشتركة بين فروع التقليد الإبراهيمي الثلاثة: يهودية، مسيحية، إسلام. أن تفسير الباطني، تفسير المعنى الخفي على النحو الذي نراه يمارس لدى روحانيينا الإيرانيين يجعلنا نستشعر ماذا سيكون من أمر «نزعة توحيد كنائسية إبراهيمية»، التي لا يمكن لأساسها الوحيد الذي لا يتزعزع أن يكون غير هذا **الباطن**، لأن جميع أولئك الذي يعنيهم القرآن بأهل الكتاب يوجدون وقد وضعوا بكتابهم أمام نفس المشكلة، نفس المهمة. وهذه المهمة التأويلية الإبراهيمية تختلف Totocaelo عما يسمى غالباً، بسوء قصد، «توليفية»، وهي كلمة يفرط اللاهوتيون باستخدامها بسهولة لتلافى مشكلة تقلقلهم. سهولة، تلوح في أيامنا، أن مصدرها في الاستخفاف بالـ «ديني»، وهو استخفاف مشترك بين الذين يريدون أن لا تكون المسيحية ديناً والذين يعارضون الـ «ميتافيزيقي» والـ «ديني». هذا الاستخفاف، الازدراء، وهذا التعارض يبدوان، على حد سواء مفتعلين في نظر تأويل يثبت كقطبين لا ينحلان: **الظاهر والباطن**، الدين الوضعي، **الشريعة**، والحقيقة المعرفية، **الحقيقة**، الرمز والمرموز. وهذا النصف القطبية المعادلة للمؤسسة المرئية والروح التنبوئ، التي تتيح للفكر الشيعي، كما للفكر الإسماعيلي أن يستشعر النزعة إلى التوحيد الكنائسي الباطنية. لذلك هل تمكنت بيزنطة التصوفية من أن تكون أيقونة القدس السماوية لذا لم تكن تجمع على الأقل جميع الروحانيين من أهل الكتاب؟ وعلينا أن لا نعجب إذا نحن رجعنا هنا في أكثر من مناسبة إلى الفيلسوف الروسي بيردياييف.

الظاهرة الثانية التي لا تنفك تذكرنا بها طوال هذه الصفحات، لأنها تغطى تقريباً كل ما هو مقصود هنا، هي ما سوف ندعوها بـ «ظاهرة المرآة». إنها طريقة عامة من إدراك العالم، التي بدلاً من أن تضع الإنسان في حضور ما هو بالنسبة لنا الحقيقة الشيء الخشنة المتراصة من الواقع التجريبي، التي نغتصبها لاستغلالها، تضع الإنسان أمام صورة ظاهرة في مرآة. فإننا لا نقترب من الصورة بتحطيم المرآة. فالفكرة فيها، فكرتها تبلغ الأوج في أنطولوچية العـــالم الوسيط الذي هو عالم المثال Mundus imaginalis. إنها التضاد، وبالتالي، الترياق، المضاد للسم، إنها وسواس «التجسيدي» Incarnationiste، الذي يحاصر كثيرين من المفكرين الدينيين في أيامنا. ومن جهة أخرى ليس بين التجسيد Incarnationisme والمادية التاريخية إلا مسافة قصيرة. بالمقابل،

يتجنب مفكرونا الشيعة في الإسلام هناك حيث إماميوهم يواجهون المشاكل المتعلقة بدارسة المسيح نفسها، التفكير بدقة بعبارات الـ «تجسيد» نفسها، فالكلمات التي يستخدمونها بالتفضيل هي مثل مظهر (شكل تجلي، ظهوري، مظهرية) (وظيفة Epiphonique) الخ «دوسيستم» لا شك ولكن لها صلة مرتبطة لـ «واقعيتهم الروحية» التي تغير الوجه بدلاً من أن تجسد. إنها عبارة Carospirituolis المعروفة عن مسيحية قديمة، التي يلائم نطقها هنا.

هذا الضرب من الإدراك متجذر بعمق، بحيث لا يمكن فهم بعض الأشكال ذات الصفات المميزة في الفن الإيراني بدون معرفة فلسفته. بعض الأمثلة. منذ قليل استلفت انتباهنا فن قطع خيال في مادة من **الفراغ**، إناء، شخص. في قعر هذا الفراغ، ثمة سطح ملون، حائلاً دون أن يتوه التأمل يظهر الشكل المفرغ من المادة، ولكن من دون إملاء الفراغ. مد اليد في الفراغ لا يؤدي البتة إلى «لمس» الشكل. يوجد هناك كمعادل لهذه «Epiphonie incoperlis» التي برع الفن البيزنطي في الإشارة إليها بوسائل أخرى تماماً. في الواقع نجد في الكوارتا دمانسيو Quarta dimension إشارة ظهور الوحيد الذي يستطيع الظهور فيه المحجوبون. أن مثلاً من هذه الوجوه غير الماثلة في مادة، بما أن هذه المادة أفرغت منها، موجود في الصالة الموسيقية في قصر علي كابو Ali Kapou في أصفهان. وثمة تفسير تقني هو أن هذه الوجوه تفيد كـ «صندوق رنين». الأسطورة تقول أفضل: أنها كانت تحفظ التذبذبات، بحيث إن العاهل، كان، إذا أتى ليفرغ إلى نفسه في الصالة، يسمع مرة أخرى الموسيقى. لأنه ربما يكون الأثر الوحيد الذي يتركه ظهور المحجوبين، فهل يكون تعزيمة طنانة تدركها أذن القلب وحدها.

إنه بحث مطابق ذلك الذي يعرضه علينا سطح الماء المركزي للحديقة «(الفردوس») الإيراني التقليدي أو سطح حديقة المسجد، مثلاً سطح الماء المركزي للحرم الواسع في المسجد الملكي بأصفهان. فالماء الملتمع يجمع صورة المساحات الواسعة من الخزف الأزرق المرصق (**كاشى** Kashi) الذي يحيط بها. وفي الليل يعقب ذلك تجمع النجوم. وسوف يصبح الغطس في الحوض لـ «س» الصورة عبثاً لا جدوى منه كتحطيم المرآة. أن السطح المتلألئ هو مكان الظهور (**مظهر**) ولكن الصورة ليست **هناك**. للمقارنة

هنا مع ما قيل من قبل المتعلق **بالحكاية**، ذلك أن جميع المناظر متضامنة. مثل آخر. فالأيقونة الشيعية تمثل في الرسوم الحائطية كما تمثل في الرسوم المخطوطة على حد سواء شخصيات العائلة المقدسة، بصورة رئيسية، الخمسة الذين يطلق عليهم «شخصيات الرداء» وهم (النبي وابنته فاطمة والأئمة الثلاثة الأوائل)، ولكن وجوههم تبقى دائماً مغطاة. ولكل مشاهد الحرية بأن يدع حدوث الظهور فيه مطابقاً لرغبته بحيث يمكنه أن يأخذ لحسابه الشهادة المعرفية لظهور معاد من «أفعال الحجارة»: Talemeum violiquqlem caperse patui (رأيته كما كنت قادراً أن أدركه). فالرؤية ليست أبداً أسيرة للمعطى؛ إن تقزح الألوان التي تتموج بها المنمنمة الفارسية توحى بانفلاتها نحو الدائرة، «إلى خارج المكان». والتكبير نفسه لأبعاد لوحة ما فإن المنمنمة تبقى هي المنمنمة.

وهذا نفسه يوحي لنا بالجواب على السؤال المطروح غالباً في المحادثات الإيرانية: لماذا لم تنتج الآداب الفارسية الكلاسيكية **روايات** بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة؟ ذلك أن لإنتاج هذا النوع من الروايات، لا ينبغي له إدراك العالم «في مرآة». فالحكاية التي تهم الغنوصية الإيرانية هي رواية التلقين. ولكن هذا الاهتمام قد ظهر بدقة في الانتقال من الملحمة البطولية إلى الملحمة الصوفية، وهذا هنا حادث أساسي في الثقافة الروحية لإيران. ولسوف نرى الحادث يبان في آثار السهروردي Sohrowarodi.

لمحات بسيطة تثار على الطريق، ولكنها تكفي للإشارة بكل ما كان يمكن أن يقال في هذا الكتاب، والذي كان لا بد أيضاً من «إخراجه للنور». أما ما تبقى، فإن تمهيداً لا يعتزم قط تلخيص كتاب، ولكن الأنباء بموضوعاته الكبرى التي تشرح ترتيبه وبنيته. فقد حاولنا أن نفعل ذلك.

من الكتب السبعة التي تحتويها أجزاء هذا السفر الأربعة، ينطوي الكتاب الأول (الجزء الأول) على أهم الأوجه الشيعية الإمامية ــ أعني الشيعة الاثني عشرية، شيعة الاثني عشر إماماً. فإنه يتناولهم من مصادرهم ــ أي في تقاليدهم الصادرة عنهم أنفسهم، ولكنه في نفس الوقت يظهر صداهم وتوسعهم لدى أكبر شارحيهم في العصر الصفوي (١٦ ــ ١٧) ويحدد التشابك من جديد بين التأويل الروحي الممارس في الشيعة وفي المسيحية، وبين المسائل الإمامية ودارسة المسيح على حد سواء. وقد كرس

الكتاب الثاني (الجزء الثاني) بأكمله لأثر «بعث، القيامة» الخاص بالسهروردي Sohrowarodi (القرن الثاني عشر) ألا وهو الأثر المتعلق بفلسفة النور التي تتلاقى بفلسفتنا الخاص للأنوار من العصور الوسطى (فلسفة روبيرت غروسيتيست Robert grosseteste) التي ما زالت تدعو إلى أبحاث عديدة. والكتاب الثالث (الجزء الثالث) المكرس بكامله لروزبيهان باكلي شيراز Ruzbehan Bagli de Shïrâz، يفضي إلى المسائل المألوفة عند «المخلصين للحب»، حول دانتي أو المتقدمين عليه، ويبرز الكتاب الرابع بعض القمم من إعلام ميتافيزيقا الشيعيين والصوفية (حيدر عاملي Haydar Âmoli semmâni من القرن الرابع عشر). أما الكتاب الخامس (الجزء الخامس) فيوضح ببعض الوجوه الكبرى ماذا كانت عليه «مدرسة أصفهان». في حين أن الكتاب السادس يبين معنى مدرسة شيخي Shaykine (القرن التاسع عشر). وأخيراً فإن الكتاب السابع فهو مكرس بكامله للإمام الثاني عشر كقطب للورع الشيعي المتربع على ذروة الفروسية الروحية (فتوة Fatouwat javaânanarde). وهنا فإن التقاطعات مع تقاليد فروسية الغرب كما مع التقليد الجواشيمي Joachimie، تظهر عفوياً.

لقد ضاعفنا حقيقة بقصد الإشارات المتعلقة بالتحققات وبالموازنات. ذلك أن رغبتنا وهدف هذا السفر نفسه هما تبليغ قناعتنا بأن ثقافة إيران الروحية لم تعد من الممكن أن تبقى غائبة عن الـ «محيط الثقافي» العالمي. وهو ما ستفقد فيه دافعاً عفوياً لهذه الصفحات. ولكننا لا نخفي على الباحثين أن العناء كان ساحقاً: فمن أجل الهيمنة على النصوص والتمكن من المفردات التي تجعلها ممكنة الفهم في لغاتنا الغربية كان يقتضى جهد حياة كاملة. ما حاولنا تحقيقه هنا هو شطر هزيل مما يبقى من الواجب فعله.

أخيراً نقول للقارئ الذي يريد متابعتنا حتى نهاية هذه الكتب السبعة التي ندعوه إلى هذه المرافقة إنها سياحات إيرانية هذه بقدر ما هي سياحات روحية، ولكنها تستوجب مغامرة كبرى للفكر ـــ مغامرة جميع أولئك الذين يدعون إليها لأنهم يحبون بناء «المسكن ذي الأعمدة السبعة».

شباط/ فبراير ١٩٧١

هنري كوربان

الفصل الأول

شيعة إيران

١ ــ صعوبات الاستقصاء

لئن سألني أحدهم أن أوضح له بجلاء بعض وجوه نظرية الـ «أفكار الأفلاطونية» لقدرت أن مخاطبي سبق له الاطلاع على الفلسفة: فلن يكون على إذن أن أحكي له حياة أفلاطون، ولا أن أشرح له ما هي اليونان، وما هي الفلسفة بصفة عامة والفلسفة اليونانية بصفة خاصة. وقس على ذلك بالنسبة لجميع الفلاسفة والموضوعات المألوفة في برامجنا. فإننا نملك مراجع سابقة مكتسبة، تخفف حواراتنا.

وبالمقابل لئن سألني نفس السائل، وقد صمم على الخروج من «إقليمية الثقافة» أن أشرح له الشيعة الأثنى عشرية التي أعترف لي بأنه يجهل كل شيء عنها تقريباً، إذا بي دفعة واحدة أقع في بعض الحيرة، خشية أن يكون على أن أشرح (تفسير الماء بالماء) Olscurum per olscurims.

في مكنتي أن أبدأ الإجابة بأن كلمة شيعية Shê'isme هي كلمة فرنسية غريبة لأنها مؤلفة من مقطع من اليونانية مرتبط بركن عربي هو شيعة، آتٍ من فعل يفيد فكرة تابع. فالكلمة Chi'a تعني بالعربية شيعة كل جماعة من الموالين، التابعين، الأنصار، مدرسة (يقال على سبيل المثال، شيعة أفلاطوني)؛ ولكن هذه العبارة إذا ما استعملت بصورة مطلقة فهذه العبارة تعني في الإسلام أولئك الذين يسمون بها أنفسهم بالشيعة، ولديهم يقين إنهم يجاهدون بالإسلام الصحيح والكامل لأنهم أتباع وموالون الأئمة الأثنى عشر.

يلزمني في الحال تحديد أن كلمة **إمام** تعني القول بأنه «الذي يقف أمام»، «الذي يقود». لأن الإمام، في العرف الطقوسي العام هو الذي يؤم الصلاة الشعائرية، الذي يكيف المشاركون حركاتهم طبقاً لحركاته الشعائرية، والكلمة تشير في الدارج إلى خادم الجامع، في الإسلام السنّي. وفي مصطلح الإسلام الشيعي تأخذ كلمة إمام المفهوم الأعلى، المقصود على الأثني عشر المتحدرين من الرسول، منذ على بن أبي طالب، زوج ابنته فاطمة، السيدة فاطمة الزهراء، إلى ذلك الذي، منذ ما يقرب من أحد عشر قرناً هو الإمام الثاني عشر أو «الإمام المستور» هذه المجموعة الكاملة، هذا **الملأ الأعلى** Pleaome من الأثنى عشر إماماً هي جماعة **القادرة الروحيون** الذين هم في آنٍ واحد كنور الوحي الإلهي وسدنته، وبالتالي فهم الهداة من أجل فهم **المعنى** الحقيقي لهذا الوحي؛ من أجل التأويل (من اليونانية Hermeneia) التي هي فعل الإدراك والعمل على إفهام المعاني الخفية، المعاني «السرية، الباطنية» (من اليونانية Eso، الأشياء الداخلية)، المعاني المختبئة، وراء الظاهر الخارجي الحرفي. وكان عليّ منذ هذه النقطة شرح مفهوم **الولاية**، يعني ذلك التفضيل الإلهي الذي يصطفى، يقدس الأئمة القديسين كمقربين، أصفياء الله (**أولياء الله**)، والقول، ليس فحسب كيف ولماذا يكون هذا المفهوم المتمم مكملاً للنبوة، وإنما كيف هو لدى النبي نفسه، مصدر رسالته النبوية، كيف أنه، باختصار، عرّف على إنه الـ «باطني»، أعني الوجه الداخلي للنبوة (**باطن النبوة**). واستوجبني ذلك على الفور أن أذكر بأن النبوة لا تقوم على التنبؤ بالمستقبل، وإنما على النطق بالكلام الإلهي.

ولكن، أما وقد قلت كل ذلك، يصبح من واجبي أن أشرح لاهوت الوحي في الإسلام، وأن أقول ما هو القرآن ككتاب مقدس منزل من السماء، وصولاً لشرح رسالة النبي ﷺ ومعنى هذه الرسالة ورسالات الذين سبقوه ولماذا تصادر الرسالة النبوية، وفقاً للشيعة، التتمة الضرورية التي هي **الإمامة**. وعندما أكون قد شرحت أن الشيعة الاثنى عشرية تتميز بحدث أن للإمامة، بالنسبة لها، كما لها في **الملأ الأعلى**، في شخص الأئمة الاثني عشر، بلا زيادة، يكون عليّ شرح الفارق بينها وبين الشيعة السبعية أو الإسماعيلية، التي تفيض فكرتها، من هيمنة سبعة أئمة عليها.

وفي النهاية عندما سأكون قد دللت على أن الشيعة الاثني عشرية، هي الدين الرسمي، منذ ما يقرب من خمسة قرون، الدين الرسمي للأمة الإيرانية، ولكن منذ البدايات، منذ انغراس الإسلام في إيران، فإن بيّنات عديدة تؤيد اصطفاء الإيرانيين لهذا الشكل من الإسلام ــ عندما، أكون ــ فضلاً عن ذلك ــ قد أشرت إلى أن فكرة الإمام الثاني عشر، الشيعية، الإمام «المحجوب» المستور، الإمام «المنتظر» تسجل نسبة ملفتة للنظر مع فكرة المنقذ **سوستنيان** في فارس زوروواستر القديمة، فلربما أكون قد غصت بسائلي الرفيق في بحر من التأملات أو التحيرات، ولكنني لا أكون قد فعلت إلا أن عرض **البرنامج** لجواب، تفصله يهدد باتخاذ أبعاد مرهقة.

وهذا لأن جميع تلميحاتي يخشى أن تكون غامضة، لأن كل شرح يقتضي شرحاً جديداً له، وأن جميع إحالاتي سوف تكون بلا سابقة كل شيء يجري كما لو أن كل «إشكالية» من الفلسفة الدينية كانت تتعلق بفلك آخر، منذ أن تخرج من الأفق المألوف لمناقشات العالم المسيحي أو ما بعد العالم المسيحي. ومع ذلك، أكثر أولئك الذين يمتون لأي دين آخر، لا بد من أن تكون قريبة منا بعمق المشاكل المطروحة والمعاشة في **الإسلام كدين تنبؤي**، مرتكز على **الكتاب الموحى به** بما أن **القرآن**، الـ «كتاب» لا يعني شيئاً آخر سوى كتابنا **التوراة**. أو كانت لديه الخشية، لاشعورياً، من أن يجازف بطرح المشاكل، على نحو ما طرحت وتطرح في الإسلام، تجبرنا بسبب قربها، أن نرى من جديد الحدود التي اعتدنا على طرح مشاكلنا في إطارها. بيد أن العزوف عن أي دفاع سوف يحدد أغنى اللقاءات. للأسف أن أيديولوچيات ما بعد المسيحية قد نجحت جيداً بالإضرار بمناطق واسعة من الشعور الإسلامي بحيث صارت ساعة اللقاء ما زالت، ربما بعيدة. بل ربما سيقول المتشائمون إنها تجاوزها الزمن.

لا نعتقد ذلك. إنني، دائماً، وأنا أحاول تزويد محاوري بالمعلومات، باختصار، لا أستطيع أن أحيله إلاّ على عدد ضئيل من المؤلفات التي تعالج نقاطاً من اللاهوت أو من الفلسفة سوف تثيرها شروحاتي. تلك هي نادرة، بينما لا تنقص الأبحاث والدراسات التي ليست هي نفسها، مقدمة إلى المسألة الحقيقية. ذلك أن ما يشغلنا على مدى الصفحات التالية هو أساساً الروحانية الشيعية، الشيعة كحياة روحية للإنسان.

هذا يفترض الإقرار بوجود عوالم روحية دائمة، طارحة على الإنسان تساؤلاً دائماً، مستمراً، موجهة إليه دعوة دائمة. لا يمكن الإقرار به، لا شك من دون أن نكون قد قهرنا «رد الفعل اللاأدري» العفوي لدى الإنسان الغربي في أيامنا. للذي لم يقهر هذا الرد الفعل، لم يعد يبقى إلا أن يخلط الفلسفة بعلم اجتماع الفلسفة. فهناك هوة بين البحثين الواحد والآخر، ولأن كثيراً من المحاورات، لأنها لا تعيها لكونها بنية طيبة، تصرف النظر عن قضايا أساسية. ونحن هنا نجاهر بأن للتقاليد الروحية في الغرب وفي الشرق، معنى دائم، وكذلك أن هذا المعنى أخذ دائماً بالتحقق في أنفسنا. والأخذ بها في الحاضر، حاضرنا نحن يتعلق بنا، وإنه لمن هذا الوجه ما نجده من مجال الكلام في تاريخانيتها. وهذا المعنى التاريخي لا يقوم على موضعتها في ماضٍ مقفل، تجاوزه الزمن، وعلى جعلها متعلقة بظروف اجتماعية أو اجتماعية سياسية، تجووزت أم لا، نهضت حيثما كانت دائماً برسالة تحرير الإنسان.

عندما سننطق هنا بكلمات **حوادث روحية** فإن المقصود سيكون حوادث **واقعية حقيقية**. لأن الحقيقة الواقعة ليست هي حقيقة الحوادث التاريخية الخارجية، لأن الحقيقة الواقعة فيها ليست مرتبطة بتاريخ تسلسل الأحداث الخارجية. فالعمل على جعل حقيقته روحية متعلق ببرهنة من التقديم وتفسيرها بالتاريخ الذي ذكرت فيه في هذا العالم. فهذا هو ما ندعوه على وجه العموم بالـ «تاريخوية»، وهذا هو اللبس بين «زمن الروح» والـ «زمن المواتي في التاريخ» (أن مؤلفينا هم أنفسهم هنا يعلموننا الفارق). ربما أن الإنسان الغربي قد غرق في التاريخوية، جاذباً معه من قبل في غرفة أكثر من حضارة تقليدية.

تلك هي الصعوبات المتصلة بنا. فهل علينا أن نقول إننا إذا تغلبنا عليها، كل شيء يصبح سهلاً؟ كلا. لأن النفاذ إلى العالم الروحي الشيعي المقصود هنا ليس ميسوراً على نحو خاص. قبل كل شيء أن التقصي هو آكس آبروتو ex abrupto باستعادة استخدام المفكرة وكراس الأسئلة. وسؤال شيعي عن دينه لأول وهلة (حتى بل وخاصة إذا كان مطلعاً تمام الاطلاع عليه) هو أضمن وسيلة للعمل على انغلاقه، بكياسة فائقة دون كل سؤال لاحق. هذا إذا لم يفضل التخلص من السائل بنزوة غير مؤذية. وهناك أسباب عديدة لهذا الموقف. يمكن القول إنه رد فعل موروث من حقب ملاحقات ضارية. ولكن

السبب سوف لا يزال سبباً موجباً. في الحقيقة أن ضرورة التقية أو الكتمان (الـ «تدرب على اللغز») فرض من قبل الأئمة أنفسهم، ليس فحسب كشرط للحماية الشخصية، ولكن كموقف مطلوب للاحترام المطلق تجاه العقائد الرفيعة: لا حق لأحد سماعها بدقة إلا الذي يكون جديراً بسماع الحقيقة وفهمها. فالتصرف بخلاف ذلك معناه، التسليم لمن هو غير جدير بالأمانة التي عهدت إليك؛ إنها بلا تفكير ارتكاب خيانة روحية.

كلا هنا الشعور بمنتهى الحياء إزاء جميع الأشياء الدينية، كتمان وتحفظ لا ترتخي شدتهما إلا عندما تحصل القناعة بأن السائل يجاهر هو نفسه بود وبفهم كاملين تجاه هذه الأشياء. فقد لاحظت أثناء مشاركتي بحلقة دراسات شيعية في طهران (سوف يشار إليها كذلك هنا) أكثر من مرة أن الشيخ الذي كان الموجه فيها لم يكن يعزم على الكلام إلا عندما يتحقق من كل واحد من الحضور. وأحسب أنني فهمت جيداً في إيران الشيعي ما هو دين باطني حي. إنه كذلك نفس الكتمان ذلك الذي نكشفه في غياب «روح الرسالة» التبشيرية في الشيعة الإيرانية بصورة عامة. ففي الحلقة نفسها سمعت حديثاً مولاً شاباً في سن الثلاثين يصرح بقناعة عميقة أن الشيعة بتوجهها إلى الجميع ليس في وسعها أن تلقى تصديق إلا نخبة روحانية، وتجنح إلى إبراز هذا النخبة. وهذا كان الأئمة يعرفونه جيداً. كم من المرات كذلك سمعت هذا الرأي: «لو أن الإمام نفسه لم يرشدك إلى هذه الأشياء، ولو لم تكن فيك الأهلية لفهمها لما كانت جميع الكلمات التي يمكن أن توجه إليك من الخارج لتجد فيك أذناً صاغية» ولسوف نرى فيما بعد أن هذه الفكرة عن الإمام كهادٍ داخلي تهيمن حقيقة على الروحية الشيعية كلها.

ينتج عن ذلك أن هذا الموقف وهو ينبثق عن فكر سري تام، لا يوفر بإفراط التقصي العلمي. فالأداب الشيعية بحر هائل، سواء في العربية أم في الفارسية، وسواء بالكتب المطبوعة أم في المحفوظات المخطوطة أن المضي مباشرة إلى الهدف وطلب لوائح بالمراجع دفعة واحدة، ليس هو بالضرورة المسلك الموعود للنجاح. وسوف تكتشف الكتب شيئاً فشيئاً، ليس فحسب في محطات طويلة من المكتبات (فهارسها في تقدم كبير)، وإنما في أثناء محادثات أصدقاء، في لقاءات غير متوقعة، على منوال ما قد يحدث أن المرء «يكشف» بعض أماكن من السياحة مشهورة مع ذلك.

وإذا أنت أظهرت دهشتك متسائلاً لماذا لم تعرف ذلك من قبل. لماذا لم تحدث عنه قبل ذلك، فإن الجواب يكون تقريباً، واحداً: لأنك الآن فقط كان يجب أن تعرف الكتاب أو الشيء. فليس في الأمر صدقة.

باختصار، في حالة الشيعة، ربما أكثر مما بالنسبة لأي عالم ديني آخر، إن الشرط اللازم Sine quanin، من أجل الولوج إليه وأن يحيا المرء فكره، هو أن يكون منزول روحانيته. ولكن أن تكون نزيل عالمه الروحاني هو أن تبدأ بإفساح مكان له في نفسك. فليس من الممكن أن تحيا في العالم الروحي الشيعي كما تحيا في أي عالم روحي آخر، وأن تفهم كيف يحيا المرء فيه، إلا شرط أن يحيا هذا العالم أيضاً فيك[1]. بدون هذا الاستيطان، لا يدور الكلام عنه إلا من الخارج، ومن المحتمل أن يكون بعكس المعنى، إذ ليس من الممكن وصف بناء لم يدخل المرء إليه أبداً.

عندما يجعل فلاسفتنا **الإشراقيون**، أولئك الذين من سلالة السهروردي Soheowordi الفلسفة والروحانية غير منفصلتين إحداهما عن الأخرى فإنهم بذلك يضعون على فكر الإسلام الإيراني طابعه الخاص به، ولكنهم بذلك يحرضون الباحث على مغامرة روحية كبرى، على بحث Queste ممتد. فإن صفته كنزيل كضيف لا يمكن أن تكون صفة زائر في **عطلة الأسبوع**، وإنما صفة ضيف ثابت، وأخيراً صفة معتمد يتقاسم مع أبناء البيت التزاماتهم. ذلك إنه يحدث له ربما أن يكون الأول في أن يميّز وأن يعبر عن خطر، وأن يفرض عليه مساعدة إخوته بالتبني في العمل على مواجهته لكي يستمر المنزل في القيام بدوره لكل إنسان يلجأ إليه.

مسكن «باطني» لا شك. بالتأكيد أنه جرى لدينا استعمال فاحش لهذه الكلمة حتى صار ذكرها يسخط أحياناً بحق القارئ الغربي لأنه في العالم الأعم لا يكون المقصود باطنية كاذبة ترمي إلى أمور دنيوية أو إلى تفاهات مبتذلة اجتماعية، ولكن الكلمة تترجم بدقة شديدة هنا ما يفهم من العبارات العربية باطن وغيب الخ...

---

(١) انظر كتابنا: A viceme et le Reei vrsian (المكتبة الإيرانية مجلد ٤) Teheran-Paris, Adrien-Maisan-neve 1954 vol I pp. 10 ss حيث سبق لنا الإلحاح على شروط تجربة معاشة على هذا النحو. إنها تختلف عن مسلمات «تاريخ الفلسفة» بالمعنى الدارج للكلمة؛ إنها تفترض نقداً أساسياً للعبارات الدارجة مثل أن «يكون من زمنه» أو «ليس من زمنه» الخ. نقد يختلف معناه بالنسبة للغربي بالنسبة للشرقي في أيامنا.

كوصف لهذا العالم الروحي الذي ليس في الوسع بلوغه بإدراك الحواس المشترك ولا بالعقل المجرد. عالم داخلي وغير مرئي من الروح الذي يكون بوصفه هكذا الوحيد الذي نمارس فيه ضيافة الأرواح، لأن جميع التقاليد الروحية، تلك التي ندعوها «باطنية» بحق، **تظهر** الحقائق الواقعة المفارقة نفسها، داخلية، وخفية. إنها حكمة إلهية، اشتقاقياً **تجلى** Theasophia، وتتلاقى في هدف البحث Questa نفسه، لأن مقر الحكمة، بيت الحكمة Domus sapientae، قمة الروح هو في أي مكان حيث يوصل إلى القمة، مثلما يكون المركز في كل مكان حيثما يوصل إلى المركز.

وسوف يرى الباحث في أثناء البحث صعوبات من الجهة الشيعية تتحلحل باندفاع بحثه نفسه، عندما يكون هذا البحث اندفاعاً في الحقيقة من القلب. ربما لا يكون هناك مجال يدعو إلى هذا الحد من التفاؤل فيما يتعلق بالصعوبات التي تنتظره، بالمقابل، من الجانب الغربي. سوف ينتابه أحياناً الانطباع بأن عدداً من الشروح الموجزة، المقررة مرة حاسمة منذ زمن طويل، تشل إعادات النظر الضرورية للقبول بهذا العالم الروحي. وعليه سوف يبدو له أحياناً أنه يكشف كإرادة غريبة للانتقاض معنى وأهمية الظاهرة الدينية الشيعية كما لو أن معرفة عواملها الخاصة بها الروحية استوجبت وضع مواقع معينة مكتسبة موضع الخطر، تارة علمية وطوراً تبريرية. وأخيراً يكون عليه أن يجابه نتائج الصدمة الغربية في حضارة تقليدية، نتائج أول ضحايا هم أصدقاؤها الخاصون الشيعيون. فهناك قانون لغز يقول «الشافي للجرح، وحده السلاح الذي اقترفه» لعل الغرب، إذا كان هو أفرز السم يكون هو القادر على إفراز الترياق. ولكن ليس من المؤكد أنه يشعر حتى الآن بهذه المسؤولية. وما يزال علينا أن نحدد هذه الصعوبات.

٢ ــ عالم روحي يستوجب الفهم

الظاهرة الدينية، إدراك الموضوع الديني هو ظاهرة أولى (هو Urphaenomen) كإدراك صوت أو لون. إن ظاهرة أولى ليست هي ما تفسر بشيء آخر، شيء ما يعمل على اشتقاقه من شيء آخر. إنه معطى أولى، أصلي، مبدأ التفسير، ما يفسر كثيراً من الأشياء الأخرى. فإن عجز فلسفاتنا المدعوة بالفلسفات الوضعية أو علوم ما وراء الفلسفة، هي في العمل على اشتقاق الظاهرة الدينية من شيء آخر، بتفسيرها

بظروف سياسية، اجتماعية، أتنية، اقتصادية، جغرافية، الخ... ومن هنا أن ينقصها ما يكون بخاصتها ومتعذر إنقاصه **الموضوع** الديني. ذلك إنه يمكن مراكمة جميع ما يُشَاء من الظروف فهذا لم يحدث أبداً الظاهرة الأولى، الظاهرة الدينية المحددة، كذا وكذا إدراك للموضوع الديني، إذا لم يكن ثمة قبل كل شيء الحدث الأول للشعور الذي يدرك هذا الموضوع، يظهر نفسه لنفسه. فلئن وجد دين ما، السبب الأول والأخير للظاهرة، فإن ذلك يكون وجود أولئك الذين يجاهرون به. ولسوف يكون عديم التأثير أن يقال لهم: «تفرقوا إذن، لقد شُرِح لكم». ذلك أن الانثناءآت الشيء الديني Res Religiosa هي حرة وغير متوقعة: الروح يهب حيثما يشاء. إن إدراك الموضوع الديني هو لذاته سبب كاف.

فإن ندل على المعنى، على المدى العقلي الفكري Noetique أو الإدراكي لما يبديه الشعور لنفسه في كل فعل من أفعاله ونواياه، إنه، وهذا ما نعلمه، ما ندعوه علم الظاهرات Phenomenologie علم الظاهرات. وبالمقابل، فقد بُذِل عناء كبير من أجل شرح أو بالأحرى «إعادة بناء» الظاهرة الدينية الشيعية، باعتبارات مألوفة في تصورنا للعالم الحديث والغربي ولكن غريبة تمام الغرابة عن الظاهرة الدينية بوصفها ظاهرة دينية. والمناسبة مواتية هنا لإعادة ذلك: نسينا ما فيه الكفاية الظاهرة الدينية الأولى، نسينا أن الإنسان يشكل تصور عالمه ووسطه تبعاً لاستشعاره، وإن كان غامضاً للأصول ولغايات كيانه، وقد أقر كبداهة سياق العكس. فإن تلك هي الظاهرة الأولى التي تكون مبدأ التفسير، ولكن كيف تظهر على من ليس لديه حس البصر والبصيرة؟

وما المقصود **بالنظر** إنه بالضبط شيء ما يدور عن الإيضاحات التي بمراكمتها لجميع العناصر المعروفة بالإضافة، «تعيد بناء» موضوع ديني معطى منذ الآن، ولكن ما من تحليل ولا إعادة بناء يُعيِّنه لنا، إذا لم يكن هناك، قبل كل شيء، شعور من أجل **رؤيته**. فالمقصود أن نبصر بدورنا، ما رآه الفلاسفة والروحانيون عندما كانوا يطرحون ويناقشون مشاكلهم. والحال، كيف لنا أن نرى ذلك إذا لم نكن بدورنا فلاسفة وروحانيين إذا لم نعد حتى نعرف أي عالم الروية الخاص بالفلسفة وإذا نحن أقلعنا عن حقها الغير قابل للتقادم عبر الأزمان؟ إنه هذا التخلي هو الذي نقترفه عندما نخلط الفلسفة بعلم اجتماع الفلسفة. في أصل هذا التخلي وهذا الخلط يوجد،

مضمراً أو صريحاً الخيار اللاأدري. يجاهر، بصورة مضمرة أم لا أن موضوع الاستقصاء الميتافيزيقي لا وجود له وأنه وهم عصور «تجاوزها الزمن» وإن ما يهمنا نحن علمياً هو المسلك الاجتماعي أو الظروف الاجتماعية ــ السياسية علينا مباشرة بأن «نشرح» كيف تمكنت الإنسانية طويلاً إلى هذا الحد من ملاحقة الخرافة المتيافيزيقية والدينية.

ولكن هل يكون علمياً كثير الزعم بشرح الأسباب التي من أجلها يروم ما يكون المرء هو نفسه بالضبط غير قادر أن يراه، إلى أولئك الذين يبصرون؟ ماذا يمكن أن نعرف من ذلك، بما أننا لا نرى الموضوع الذي يرونه؟ من الآن، هذا الموضوع يختلط بالنسبة لنا بغير الموجود، بالمعدوم. فكيف شرح هذا **اللاشيء** Sien بشيء آخر ــ الموضوع الميتافيزيقي بظروف اجتماعية؟ إن تطبيقه بالتفصيل على بُنى تقنيات الميتافيزيقيات (المجهولة أغلب الأحيان من أولئك الذين يستبعدونها قبليّاً Capriari). هذا النوع من الشرح يمكن أن يفضي إلى أغلاط هزلية. وهذا للأسف لا يمنع الأضرارا.

بما أن الموضوع الديني جرى تكييفه لدينا مع حياة المجتمع بنوع من الاندفاع لل «تجسيد» من أجل استعمال كلمة لاهوتية دخلت العالم الدنيوي في أيامنا، لأننا نفضل التمسك بالحلول التاريخية أعطيت لمشكلة بدلاً من بلوغ هذه المشكلة في جوهرها، لأننا نفضل إنقاص الموضوع الديني إلى شيء آخر غيره هو نفسه بدلاً من أن ندعه يشرح نفسه بنفسه، فلجميع هذه الأسباب وبعض الأسباب الأخرى أيضاً نسينا على سبيل المثال أن ظاهرة **الإسلام** كانت قبل كل شيء في جوهرها ظاهرة دينية، لها في أصلها إلهام تنبؤئ وإن نبيها، على نحو خاص أشبه سابقية من كتب الوحي.

لقد فضل شرحه باعتبارات عرقية، مثلاً، بمطابقة تصور إسلام بالتصور اللاتيني العربي متجاهلين اتساع العالم الإسلامي غير العربي وورعه، وناسين أنه ما من طموح سياسي في وسعه أن يضفى على تصور أنني مسكونية تصور ديني. لقد بذلنا جهدنا وفي مكان آخر في أن نبطل هذا الالتباس بقولنا: لماذا كان ينبغي لنا أن نتكلم عن «فلسفة إسلامية»، وليس عن «فلسفة عربية»[1] ونأمل من هنا بالذات

(١) انظر «تاريخ الفلسفة الإيرانية»، تأليفنا، مجموعة أفكار، عدد ٣٨ ــ باريس، غاليمار ١٩٦٤، ص: ٥ حول الفرق الأساسي الذي يجب التمسك به بين عروبة وإسلام.

إنقاذ عظمة المفهوم العربي الصحيح بالنظر إليها بالنسبة للنبي العربي، أعني كعظمة تنبؤية تهيمن من شاهق عالٍ على طموحات الرجال السياسية والأسرة الصغيرة، لأنها شيء إلهي ليس في وسعها أن تجعلها ملكاً لها.

نستطيع التأكد إذن دون إخفاء أن تاريخ الفلسفة والروحانية الإسلاميتين يزخر بأسماء الشخصيات الإيرانية، ليس فحسب في أثناء القرون الأولى، ولكن من القرن السابع عشر حتى أيامنا. هذا التاريخ ليس متكوناً من آثار ليست فحسب مكتوبة بالعربية الكلاسيكية، وإنما باللغة الفارسية. وما يشكل هذه المساهمة الإيرانية في الفلسفة والروحانية الإسلاميتين، وهو بالضبط عالم روحاني له نمطه الخاص به، هو الإسلام الإيراني، الأسلوب الشيعي، أسلوب الإشراق، أسلوب صوفيتها. ولكننا سنبقى أمناء لتصورنا للموضوع الديني، برفضنا هنا أيضاً كل «تفسير» إنتى يزعم إنقاص تكونه بالفعل السببي لـ «جينات، موروثات عرقية» غامضة. فالتفسير يكون معرضاً للطعن بمقدار التفسير الذي يزعم شرح تشكل السنة بالـ «عرف» العربي. فأي معنى لكل هذا يكون في النهاية بالنسبة للإنسانية الروحانية بصفتها هذه؟

بالتأكيد، إن هذا النمط من الشرح يبقى في حدود اللاأدرية الأساسي التي كشفنا عنها النقاب منذ قليل، ولكنها غريبة غرابة كلية عن ما يُدعى لهذا بأنه غريب غرابة كلية عن حوادث المفارقة. وهاكم توضيح بسيط جداً. يبدو لنا طبيعياً تماماً، بالفرنسية، إن تعيين منطقة خاصة من الإسلام بإضافة نعت لها قومي كأن تقول كالعنوان الحالي لهذا الكتاب الذي يحمل كلمات «الإسلام الإيراني». كما أننا سوف نتكلم هنا على: «شيعة إيرانية». فهذه الموضعة تسير بسهولة؛ وهي، حقيقة، بترجمتها حرفياً إلى الفارسية، تُقبل بصعوبة، لأن الصفة المعطاة على هذا النحو تحتمل نوعاً من دنيوية المفهوم الديني، المقدسي، وكثيراً جداً ما عمل أصدقاؤنا الإيرانيون على ملاحظته لنا: ليس في الوسع ترجمة هذه العبارات حرفياً، بدون أن ينتج عنها صيغ مخالفة للمألوف جارحة. أليس يعني القول أن توضيحاتنا واهتماماتنا هي غريبة عن الروح التقليدي؟ إذن ألسنا نزيّف شيئاً ما جوهرياً؟

إنه لهذا، بدلاً من بناء شرح نظري بواسطة أسباب خارجية، الأفضل لنا التوجه إلى بنية الوقائع الروحية بوصفها وقائع روحية، وعلى نحو ما تُعرض علينا: اكتشاف

ما تظهره لنا الظاهرة الدينية، وما تشرحه لنا هذه الظاهرة. وما يدلنا عليه بادئ ذي بدء، في الحالة الحاضرة، إنه تفان عجيب تام للنفس الإيرانية للفكرة الشيعية كما للفكرة التي جعلتها فكرتها الخاصة غاية الخصوصية. ولكن، عن شيء ما يسدى إليه تفانٍ تام، إنه لأصح أكثر كثيراً القول بإنه شيء يمسك بك في سلطانة من أن نتكلم عنه كشيء يكون ملكك. إنه لأكثر صحة كثيراً القول إن هذه هي الحقيقة الواقعة الروحانية التي تحتوينا، تلفنا، من القول بإننا إنما نحن الذين نحتويها. فإذا، بهذا النور المعكوس، ميزنا الطبيعة الحقيقية لعلاقة ما هو داخلي إذا بالعهد المعقود بين الشيعة وإيران يأخذ معنى لا يعادل، صحة غير قابلة للتجاوز.

فعلينا إذن أن نفهم هذا الذي انقطع له ونذر أنفسهم له فلاسفة وروحانيو إيرانيون، القضية الروحانية التي جعلوها قضيتهم منذ ما قبل حتى الرسالة النبوية للإسلام. والذي يمكنه أن ينير لنا الطريقة التي تلقوا بها الإسلام وفهموه. فالشيعة توجه أساساً التبصّر الفلسفي في حدث الرسالة النبوية. وهذه «الفلسفة التنبؤية» تقتضي إناسة (بحث في علم الأجناس) حالتها النموذجية فكّر فيها ملياً في شخص النبي ﷺ وفي أشخاص الأئمة الاثني عشر. فالإشراق هو انبثاق فلسفة الأنوار في فارس القديمة. ولسوف تكون السمات الروحية الكبرى المميزة لإيران الإسلامية، التي تبرز أثناء هذا الكتاب الحاضر، هي سمات الشيعة والإشراق. وفي النطاق نفسه الذي يكون فيه كل هذا معروفاً قليلاً حتى الآن، يدلنا هذا كله أيضاً على ما يزال علينا أن نتعلمه من فلاسفتنا وروحانيينا الإيرانيين، ومن هنا نفسه المهام التي في وسعنا أن نؤديها اليوم وغداً، معهم ومن أجلهم.

لقد نطقنا توًّنا بكلمة «فلسفة تنبؤية». فإنه من الملاحظ أن اللغة الفارسية تملك كلمات جذرها إيراني صرف للدلالة على الرسالة النبوية وشخص الرسول ﷺ (Vakhshvar, Vakhsür Payghâmbar) بالعربية نبي ورسول لأن هذه الكلمات. كانت متمثلة من قبل في الأفيستا Avesta، الكتاب المقدس في فارس الزرادشتية. **بالإشراق** للسهروردي، تلتقي رسالة إيران القديمة التنبؤية مندمجة بسلالة الأنبياء الساميين الكبار. قبل ذلك عمل الغنوص (فلسفة المجوس)، الإسماعيلي من زراتوسترا/ زورواستر «صاحب مقام رفيع» من عصر موسى. وقد يقال إن الدمج لا ينتج من

التمحيص التاريخي. وبالمقابل، فإنه يكوّن واحداً من هذه **الحوادث الروحية** التي تشرح لنا، هي، كثيراً من الأشياء بدءاً من ما يكون سبباً هنا: **استقصاء** Queste النبي الحقيقي، تتّبع «فلسفة تنبؤية»، كنمنمة دائمة للإحساس الإيراني.

لذلك عندما يدرس اليافع في المدرسة ماضي إيران للإسلام، لا يصادف فيه حقبة من الجهل، من الضلال، ومن الـ «وثنية» (الجاهلية). فإنه يتآلف مع أسماء وحركات أبطال أسطورة **شاه نامة** للفردوسي (الذي نصادف بعضاً منهم في الصفحات التالية epinfra) سيتعلم معرفة اسم نبي: هو زراتوسترا، الذي عمل منه، بعد اليونان اسم زورواستر Zoroastre والذي انتقل إلينا اسمه عبر الآداب الفلسفية للغرب مع كلوكر Kleuker ونيتشه Nietzsche وفيتشنر G. T. Fechner. إنه أقدم اسم نراه يظهر على الأفق الإيراني الديني (سواء في القرن العاشر أو القرن الثامن قبل تاريخنا). فإن نبينا، يعني رسول وحي إلهي، إلى البشر. هكذا جرى فهمه تقليدياً من قبل مجتمعه وكذلك كان في الإسلام من أصحاب مذهب **الاستشراقيين**، المتحدر عن السهروردي،، وذلك هو تصور تقليدي ليس في وسع التقادم إسقاط حقوقه من التفسيرات الجديدة التي أعطيت في أيامنا بواسطة الأنتولوچيا.

والحال، لن يجري الكلام حول هذه المسألة من الماضي المذهل في الكتاب الحالي لقد حاولنا، سابقاً، في كتاب غيره[١] إظهار ثوابت معينة من الرؤية الإيرانية للعالم، رؤية تجري «عملية تغيير» الأرض والطبيعة الأرضية. ومنذ الأصل كان الفكر الديني الإيراني بصفة أساسية منقاداً بالتنبؤ الأخروي المضيء الذي يحل عقدة المأساة الكونية. المشيدة باجتياح القوى الأهريماتية Ahrimaniemes كانت الأولى في صياغتها ما يليق بتسميته بـ «فلسفة البعث، النشور». إلى هذه الثوابت من «إيران المزدكية إلى إيران الشيعية» لا نعود هنا مرة أخرى.

ما سوف يكون علينا القيام به هو انتقاء عدد من الصفحات من مجموعة الأحاديث الهائلة التي تحفظها التعليم العليم الملغى من أئمة الشيعة على تلاميذهم

(١) انظر كتابنا: Terrecelest et corps de résurrection من إيران المزدكية إلى إيران الشيعية باريس، بوشت ــ شاشيل ١٩٦١.

المباشرين. والمقصود دائماً تعليم ديني وروحاني رفيع المستوى، غريب عن المطالب السياسية. وعندما قرر الخليفة المأمون (٢١٨/ ٨٣٣) العباسي، لأسباب ظلت غامضة، تسمية الإمام الثامن ــ الإمام على الرضى (٢٠٣/ ٨١٨) خليفة له، لم تصدر الاحتجاجات المحتدمة فحسب من جانب الهاشميين المعادين؛ فإن الإمام اضطر توجيه الكره لنفسه لقبوله اختياراً لم تكن لديه الوسائل لرفضه، ولكن وفاته المبكرة بعد عام، التي لم تكن صدفة، حطمت المشروع الشاذ.

ومع ذلك، كما سنرى، عندما يجري الحديث، حتى وإن كان بنية حسنة، على «شرعية» الأئمة (العلويين) تحول المسألة إلى دنيونة وينكر تماماً ما هو موضوع الخلاف. فإن السلالة المقفلة، المتكونة من مجموعة الأئمة الأثنى عشر الذين سيبقى الأخير منهم حتى آخر Aiôn محجوباً حاضراً في هذا العالم، ليست في حالة تزاحم ولا في خصومة ومنافسة مع سلالة سياسية من هذا العالم. لأنه ليس بين السلالتين أرضية مشتركة، كما نستطيع القول ليس أكثر من السلالة السرية لحراس الكاس المقدس Gardiens du Groal في تقاليدنا الغربية، ليست في تنافس مع سلالة سياسية ما، ولا حتى ــ لأنها تبرز عنها ــ مع التسلسل الكنسي الرسمي وتعاقبها الرسولي. ذلك أنه في حالة الأئمة كما في حالة حراس الكاس المقدس Gardiens du Groal المقصود عالم آخر، عالم يفلت من تحويله إلى اجتماعي وإلى تجسيد تاريخي.

وثمة قصد كرره الأئمة الشيعة الواحد تلو الآخر يعلن أن: «قضيتنا صعبة وثقيلة للقيام بها؛ وحدهم يستطيع الاضطلاع بها ملاك من أعلى الرتب، وأن نبي مرسل، أو مؤمن أمين عجم الله قلبه للإيمان». إنه حديث سوف نعود إليه هنا، كما سيكون علينا أن نعود إلى هذا القصد لدى الإمام السادس جعفر الصادق (١٤٨/ ٧٦٥. Ob): «بدأ الإسلام غريباً عن وطنه وعاد غريباً كما كان في البداية. سعيدون هم المغتربون عن وطنهم من أمة محمد»! أي أولئك الذين يغتربون من الجمهور لاتباع العبادة الروحية للإمام. فهناك من يجيبون بإذعان على هذا التحدي. إن جوابهم لا شرح له غير وجودهم نفسه، اختيار **سابق للوجود**، إذ إن الأسباب الأخيرة والكافية تفوت استنتاجاتنا. هذا الإذعان، إنه هو **الحدث الشيعي** وهذه هي الرسالة السرية للإسلام كما فهمه كثيرون من الروحانيين الإيرانيين من قرن إلى قرن، والذي تفانوا له بتقوى مستتبوية.

٣ ــ في بعض الأحكام المسبقة في الشيعة

إذن، كيف يصار، عندما ننوه بأهمية الشيعة، بما تمثل بالنسبة للفلسفة والروحانية الإسلاميتين أن ينتابنا الانطباع بأحداث شيء ما يشبه مفاجأة مقلقة سرعان ما تنقلب إلى الرفض لدى بعض الأشخاص الذين ربطتهم أبحاثهم وأهلياتهم بالأمور الدينية وبالأخص بأمور الإسلام؟ أول غرض للاتلقي سوف يكون بأن نعارض أن المقصود هنا، بعد كل شيء، «إسلام هامشي» ولأنه لدينا طعم الفعالية العملية، فإننا سنعلن أفضلياتنا للتصورات الـ «أكثرية» وللذين يمثلونها. كنا نستطيع الجواب من قبل أن من يستطيع أن يعيش الشيعة سنوات عديدة في إيران نفسها لا يكون لديه الإحساس أبداً بأنه موجود في «إسلام هامشي». سيكون لديه، بدلاً من ذلك، الإحساس بأنه موجود في وسط وفي قلب حقيقة واقعية روحية مكثفة. ولكن أشق ما في ذلك الموقف السلبي هو أنه بميله للأكثرية ينزل من مرتبة الحقيقة الواقعة الروحية، بالغة الثبات والرهافة بين الناس في أيامنا، إلى درجة ظواهر القوة والجمهور، كما لو أن كل شيء في أيامنا يجب أن يتضح ويبرر بإحصائيات. ولذلك فإنني أميل إلى أن أرى في هذا الموقف عارضاً لخطيئة عليا ضد الروح. من جهة أخرى، يحدث أن يتضح بقرارات تبلبل بألم، سلبيتها المنهجية، أستطيع القول أصدقائنا الشيعة الإيرانيين.

كل شيء يجري حقيقة، كما لو كان المرء يزعم تعسفياً ومن الخارج، إنقاص الإسلام إلى دين شرعي صرف، إلى **الشريعة** (الشريعة الدينية، الدين الوضعي). فإذا اعترضتم على هؤلاء الأشخاص بأن كمال الـ Res religiosa islamica يصادر ثنائية القطبية في **الشريعة** وفي **الحقيقة**، فإن هؤلاء الأشخاص يجيبونك بأن ذلك لم يعد هو الإسلام. والحال، إذا كان الانفساخ في داخل الإسلام موجوداً بين الفقهاء **والعرفاء** أو الحكماء (الروحانيون، الإشراقيون Tehosophe mystiques) لا يستطيع من يكون خارج الإسلام بأية صفة كانت يدعى الحق باستبعاد **العرفاء** من الإسلام. فإن التمسك ضدك بالجواب المهيأ لا يكون أقل. وإذا كانت **ولاية** الأئمة بوصفها «**باطن النبوة**» فإنكم تتمسكون بإظهار أن ما يدعى **عرفان شيعي**، المعرفة الروحية Gnase **الشيعية** هي غاية «المعرفة الروحية للإسلام»، هؤلاء الأشخاص أنفسهم تكفى كلمة

معرفة روحية Gnase وحدها أن تصيبهم بالذعر، ــ إذ إن الفكرة التي يفهمونها منها بعيدة جداً عن الأمر ــ سيحسبون أنهم مخولون لاستبعاد الشيعة إلى «الهامش»، ناسين أنهم بهذا الحكم الإجمالي أن وجوه الأئمة أنفسهم ومع هذه الوجوه «جمع الشهود» على **الحقيقة** هي التي تخرج من الإسلام. فلنذكر الأمر بكل خطورته: إن الإسلام الروحي هو الذي يمنع بأن يكون الإسلام. إذن هل هذا في الأساس هو ما يراد؟ تسييج الإسلام في حدود دين للشريعة لكي لا يترك أي مخرج آخر للنزعات الروحية إلا أن تخرج من الإسلام؟

ولسوف يكون هذا هو النسيان بأن هذا المخرج وجده تماماً جميع **العرفاء والحكماء** بالضبط **داخل** الإسلام ــ أعني في باطنية الإسلام. وهذا هو نفسه ما تمثله الشيعية بالنسبة لأولئك الذين ينتمون إلى مذاهب الأئمة المقدسين. ولا فكاك من أن تطرح هنا مسألة العلاقة بين الشيعة والصوفية. ولسوف نضطر كذلك أثناء هذا الكتاب، وفي الحدود نفسها التي نطرح فيها على الذين يجاهرون بالشيعية والصوفية معاً غاية المجاهرة مثل حيدر آمولي Hayder Âmoli (القرن ٨/ ١٤). للأسف. إذا كان حقيقة من الجانب الغربي أن الصوفية سبق أن درست دراسة لا بأس بها، وإذا كان عدداً وافراً من الأشخاص يعرفون عنها معرفة على جانب من السعة، بل وإذا كانت اجتذبت إليها عدداً معيناً من النفوس الضالة، وهي في أشكالها الصحيحة أو في أشكالها الأقل صحة، فإنه يمكننا القول كذلك بالمقابل عن المذهب الشيعي. في هذا المقياس نفسه، إن الفكرة التي نصنعها عن الصوفية هي غير كاملة تقريباً وتحمل على الخطأ، وأنه لأصعب بالأحرى إدراك أين تقع مسألة العلاقات بين الشيعة والصوفية وما هو المدى الصحيح للتكتمات المصرح عنها تجاه الصوفية لدى عدد لا بأس به من الشيعة الذين يمكن اعتبارهم متزهدين حقيقيين.

على العموم إن الصوفية على نحو ما عرفوها ودرسوها في الوسط السنّي، تشكل في نظر الغربيين البديل الوحيد لدين الشريعة. أما الشيعة فإنها تشرح بشعور من الـ «الشرعية» السياسية بدون الانشغال كثيراً بمعاني كلمة «سياسة» المتبدلة؛ والانشغال أقل أيضاً على وجه العموم في التمييز بين الأوساط الروحية، بطانة الأئمة حيث كبرت الفكرة الدينية الشيعية الصرف (الوحيدة التي تهمنا هنا) والمحرَّضين،

الذين تمكنوا في جميع الحالات المماثلة من استغلال هذه الفكرة. وبالنتيجة قل أن يحتاج الأمر إلى تقليص الشيعة إلى أن لا تكون سوى مذهب خامس إلى جانب المذاهب الأربعة الأخرى (الحنبلي والحنفي، والمالكي والشافعي) المعترف بها في السنة الصحيحة. ذلك هو أيضاً الاتجاه الذي ظهر في الـ «نزعة إلى توحيد الانشقاقات» في أوساط سنية معينة. من هنا، في النتيجة، أن الجميع يعتقدون أنه إذا كانت الشيعة تبدى بعض العداءات تجاه الصوفية فإنها ربما لا تكون إلا لأسباب مماثلة لعداءات السنة الصحيحة. وهاكم كيف أن حالة المسألة قد حَرِّفت منذ نقطة الانطلاق.

وما يزال مجموع الوضع أصعب على إدراك الحدث بحيث نرى عدة روحانيين من الشيعة حيدر آمولى Hayder Âmoli وملا سادرا شيرازي Sádrá Shorâzi على سبيل المثال مضطرين إلى المجابهة، على جبهتين، إذا صح القول: من جهة تجاه صوفية معينة، ومن جهة ثانية تجاه شيعة معينة، ترتد من خشيتها بالضبط من هذه الصوفية نفسها، إلى شرعية عديمة الذاكرة لما يصنع جوهر الشيعة. فالظاهرة حدثت بصورة رئيسية منذ عصر الصفويين الذي شهد الشيعة الاثنا عشرية يصبح ديناً للدولة في إيران. وما ينسى من هذا الجانب وذاك وما يفوت العرض الجاري المثار منذ سطور هو أن معظم **الطرق** في الحقيقة تعمل على إرجاع سلسلة نسبها الروحي إلى أحد أئمة الشيعة، وعلى الأخص إلى الإمام الأول، الإمام على بن أبي طالب وإلى الإمام الثامن، الإمام علي الرضا. حتى ولا سيما إذا أنكرنا واقعية الحديث في تفاصيلها، فإن القصد المؤكد في سلالات النسب المدعاة، لا تعدو كونها مؤشرة. ومع ذلك فإن ما في الشيعة والصوفية من مشترك سوف يذكرنا به حيد آمولى Hayda Âmoli في كتاب ضخم له: أساساً في ثنائية القطب النبوة **والولاية**، **الشريعة** ومعناها الروحي، **الظاهر** والباطن الخ...

فإن ما يفرق بينها يظهر هنا بالذات. إن الشيعة الاثنتا عشرية، المعرفة الروحية Gnase الشيعية قد نزعت دائماً إلى صيانة التوازن والتواقت بين الظاهر والباطن، الرمز والمرموز إليه، توازناً كثيراً ما يشوه بالمقابل بصوفية ما. ويظهر عرض من عدم التوازن هذا في الأهمية التي يضفيها مجمع الصوفيات لشخص **الشيخ**. فقد يحدث أن يعترف بالشيخ فيها كقطب، عملياً، كمجسد، وخليفة منظور للإمام. فإذا كان معلم

صوفي شيعي كسعد الدين آمولي S'adaddin Hamûyi (٦٥/ ١٢٥٢) على علاقة تُقى خاصة بالإمام الثاني عشر، الـ «إمام المستور»، فإنه قد يحدث بالمقابل أن شخص الشيخ يعمل على التقليل من معنى الإمام المستور. وإنه ها هنا بالتأكيد ما يكون غير محتمل بالنسبة لروحاني شيعي صرف، إذ إن الـ«تطاول»، الذي كثيراً ما يجتذب أشكالاً من التفاني المفرط تجاه شخص الشيخ، يحدث تعسفاً في حالة الأشياء التي تنجم عن «غيبة» الإمام، والتي يجب أن تدوم حتى نهاية Aiân الأيون وبصورة مناقضة تجنح الصوفية إلى القيام بمظهر دنيوي ميتافيزيقي في الشيعة الصرفة.

ذلك أن الصوفية كانت في الواقع تنزع هكذا إلى إبطال الإمامة: ومع ذلك هل كان ما أفضت إليه الصوفية السنية في النهاية هو هذا. فإن التوازن بين **الظاهر** الباطن لا يمكن أن ينقذ إلا بالتوازن بين النبوة **والولاية**، إلا بين الإمامة والنبوة. فإننا نهدمه بنقل الهبات اللدنية الخاصة من الإمام إلى شخص النبي؛ وبالعزوف عن الإمامة نجعل **التوحيد** الصحيح مستحيلاً، برهان الواحد الأحاد الذي يكون معصوماً في آنٍ واحد من الـ Agnastiesme اللاأدرية ومن **التشبيه**. نستشف كيف أن الصوفي السني من جانب يستطيع الظهور في نظر الروحاني الشيعي كنوع منشق، فار من العدو، عادم التذكر لأصوله، كما أن الروحاني، من جانب آخر يستطيع اعتبار حتى الصوفي الشيعي كمزعزع لما هو أغلى شيء لديه. ذلك أنه في حقيقة الأمر لا حاجة له هو نفسه إلى الصوفية، إلى طرقها وإلى شيوخها. فمن جراء ارتباطه الشخصي الداخلي بالأئمة القديسين، أصبح من قبل في **الطريقة**، في **الطريق الروحي**، من دون أن يكون بالضرورة بحاجة إلى أن يتجسد هذا الطريق في طريقه أو في إخوانية صوفية. ولسوف تكون لديه جميع المظاهر للكلام بلغة الصوفيين، والحال إنه لا يكون منتمياً لأية طريقة، حتى أن واحداً مثل ملا سادرا شيرازي Malla Sadrâ Shirâzi سيستطيع أن يكتب بحثاً قاسياً ضد صوفيي زمانه.

وإذا ما فهم هذا فقد يُكف عن إساءة الظن، كما جرى، في حالة صوفيين رفيعي المستوى كالحلاج، وفي علاقة الحلاج مع محيي الدين بن عربي. يُساء الظن تماماً ومسبقاً Apriari في المعرفة الروحية Gnase وفي معنى المعرفة الروحية في الإسلام، عندما يدافع عن أن الحلاج كان سنياً حقيقياً نقى السريرة لا شأن له بهذه المعرفة

الروحية! فإنها طريقة غريبة للنظر في الأمور، كاتماً بالكاد دفاعه المفترض، والذي قرر سلفاً بأن توضع النصوص موضع إثبات التضاد بين واحد كالحلاج وواحد كابن عربي، كما لو أن ابن عربي كان «واحدياً» في حين كان الحلاج ليس كذلك. في حقيقة الأمر، إما أن يكون هما الواحد والآخر أو أنهما لم يكونا لا هذا ولا ذاك. وهذه الفرضية الثانية هي الصالحة، إذا رددناها إلى ما تعنى فنياً العبارة «واحدي maniste» غربياً. إن روزبيهان الشيرازي يظل أفضل دليل لنا لفهم شخص كالحلاج كما أن ابن عربي بدوره كان في وضع أفضل منا لفهم مكانته في ذلك. فلا الحلاج ولا ابن عربي يقبلان بـ «تخطى» الإسلام ولا الخروج منه، من الإسلام (ليس أكثر من الغزالي في اجتهاده لإدخال حياة التصوف في السنة). فإنهم جميعهم عاشوا في الإسلام كامل قوته الروحية الكامنة وجينوها، فما تجاوزه بالتأكيد هو تصور الإسلام الشرعي والاجتماعي والسياسي المجرد، الذي يكون فيه، حقيقة موته.

إن الروحاني الشيعي هو في المكان الأفضل لكي يفهم مأساة الحلاج بوسواسه بحالة إبليس. كما كذلك بالتعقيد في حالة ابن عربي وأعماله (حيدر آمولي Haydar Âmoli يذكرنا به أيضاً). فإذا حدث أن دراسة المسيح يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار هنا فليس إلا الحلاج قط من يكون منضماً أو مهتدٍ سراً إلى المسيحية إلى «دين للصليب»؛ ذلك أن الإمامية الشيعية في الواقع هي التي تضطلع لاهوتياً وظيفة مماثلة لوظيفة دراسة المسيح في اللاهوت المسيحي. كذلك حلا للإمامية أن تحدد عادة التطابقات بين شخص الإمام المسيح (مثلاً: يسوع كخاتم **الولاية** الآدمية؛ الإمام الأول كخاتم الولاية العالمية؛ الإمام الثاني عشر كخاتم للولاية المحمدية. من هنا تلك المواعظ العجيبة التي ينادي فيها الإمام بنفسه أنه «المسيح الثاني». Cf كذلك رؤى أم الإمام الثاني عشر في الحلم.

غير أنه عندما وجدت الإمامة الشيعية نفسها أمام مشاكل مماثلة لتلك الناجمة عن دراسة المسيح كان ذلك دائماً، بالطبع من أجل الانضمام إلى حلول مطابقة للحلول التي على العكس كانت تستبعد من قبل المجامع. فإنه لا ينجم عن ذلك أقل من أنها تجعل مستحيلاً وسخرياً ما يوافق أن ما ندعوه أقل من حكم سبقي تصنيفاً لاهوتياً مجملاً **وقبلياً** Apriari ألا وهو الحكم الذي يدعى أنه يضع جانباً ما سيكون لاهوتاً أو

تصوفاً «فوق الطبيعي». تُسهل المهمة بسرعة مفرطة بعض الشيء بخلط مذاهب روحية أخرى أو صوفية لا شأن لها هنا، تحت تسمية «صوفية طبيعية» أو صوفية «من نمط اليوجا»، ففي الـ «تصوف الطبيعي» يكون المقصود جهد الإنسان من أجل الاتصال، بقواه الخاصة بالذات اللاشخصية، بالمطلق، في حين أن اللاهوت الفوق الطبيعي من النعمة يدخر للإنسان آفاقاً أخرى. وأياً ما كان يمكن أن تكون بناءة هنا أيضاً المقاصد التبريرية المستورة، يبقى أن العرفان والحكمة الإلهية الإسلامية Theosophie islamique تملك رؤية وممارسة يكفى اتساعها لإتاحة إنكار هذا التفرغ التبسيطي.

من نافلة القول العمل على لفت النظر بأن المفهوم الإسلامي للنبوة والرسالة النبوية التي لا تقوم على (التنبؤ بالمستقبل) ليس مفهوماً يمكن تقليصه إلى آفاق اليوجا. هذا المفهوم الذي يشمل كل دورة النبوة يغطى سلسلة أنبياء التوراة التي تمتد في شخص محمد الحريص غاية الحرص على أن يحيا من جديد الكتابين السابقين على وحيه. فإذا كان الدين الـ «طبيعي» قد عرف على أنه الجهد المحاول من قبل الإنسان من أجل خلاص نفسه بنفسه، حسناً، فلا إلهية اللدنية النبوية، ولا إلهية اللدنية للأئمة تتعلق في شيء من جهد الإنسان هذا. إن هذا نفسه هو السبب الذي من أجله تردد اللاهوت الشيعي أن إذا كان الناس يستطيعون ينتخبون رئيس دولة أو يؤسسوا بابوية، فهم لا يستطيعون «انتخاب» لا نبي ولا إمام. فإن مجرد الفكرة في ذلك منافية للعقل. ليس أكثر من «لقاء» الإمام المستور، وهو شكل يمكن أن يتخذه في الشيعة اللقاء غير المتوقع للحضور، أو للنعمة الإلهية، لا تتعلق ولا تنتج من جهد الإنسان وحده، ليست أكثر من التقاء بالذات الاشخصية. وها هو المعنى نفسه للـ «طبيعي» وللـ «زمني» الذي يتغير. ولهذا فإن تبصرهم القرآني يضع روحانيينا مباشرة لإحاطة جملة الدورة النبوية والأديان (مثلاً، الحكماء اليونان، هم أيضاً، تلقوا حكمتهم من «مشكاة الأنوار» للنبوة): تلك هي الأيام الستة لخلق الكون الديني ويعلمون إنه سوف يشرق اليوم السابع. بالمقابل هل من المبالغ الكلام على صعوبات في الفكر المسيحي الرسمي على الأقل فيما يتعلق بمشروع تأسيس لاهوت عام للأديان في صالح ظاهرة الكتاب المقدس، بحقيقته الكاملة حتى في الوحي القرآني؟

لماذا إثارة مثل هذه المشاكل؟ ذلك أنه لم يعد اليوم ممكناً ولن يكون من الأمانة التهرب منها. فمما لا مفر من أن تطرح هذه المسائل، منذ أن نتساءل كما نفعل هنا، ماذا علينا أن نتعلم من مفكرينا ومن روحانيينا الإيرانيين، وما علينا أن نفعل معهم ومن أجلهم. كيف البحث في «روحانية الإسلام الإيراني»، إذا ضربنا صفحاً عن هذه المسائل؟ على كل حال. أما وإنّ مجال التوتر محدد بثنائية قطبي **الشريعة** (الفقه، فرائض الدين الوضعي) **والحقيقة** (الحقيقة الروحية، المعرفة الروحية) Gnase للنص المقدس، كشف المعاني الخفية، الخاضعة للمستويات العليا للكائن وللشعور ــ إن مجال التوتر هذا هو جوهري بالنسبة للإسلام التام، أعنى بالنسبة للإسلام الروحي. أعتقد أننا نحدد بدقة الوضع بكل أمانة لروح **العرفاء** في الشيعة الاثني عشرية يلفت النظر إلى أنه إذا هدم أحد القطبين، فإن الحقيقة الواقعة الإسلامية بكاملها هي التي تهدم، إذ إن **الحقيقة** هي تماماً **حقيقة** الدين الوضعي وتفترض هذه الحقيقة؛ فهي ليست مصدر إلحاد للفكر. إن المعنى الخفي «الغنوصي»، للمحظور يعني كذلك شيئاً ما من المحظور، ولا يحوله إلى شيء ما مباح. بالتبادل، أن **الشريعة** الخاصة **للحقيقة**، بدلاً من أن «تنفذ» لذلك لم تعد إلا قشرة فارغة. فالتوتر يكون عندئذٍ لاغٍ، ولكن ما إن يلغى التصور الديني **للباطن** حتى تفقد كذلك الجماعة الروحية الصرفة التي يمنح لها تلاحمها غير المرئي. عندئذٍ يوجد بما لا يعوض مفهوم ديني ونظام اجتماعي متماثلين؛ واليوم الذي تكون فيه بنية المجتمع التقليدي مزعزعة فإن المفهوم الديني نفسه هو الذي يكون قد ضُلِّل.

هذا هو ما يدعونا هنا لإثارة (Inpra/ 4) هذه المقدمات لإقفالها، شهادة بليغة التأثير على نتائج هذا الـ «التكيف الروحي في المجتمع» في بلدان الإسلام السني، بالضبط لأنه يقودنا إلى التساؤل: أليس وضع الإسلام الشيعي مختلفاً؟

لأول نظرة، يمكن القول إن فارقاً أساسياً يصمد عند حدث أن **الولاية** والإمامة ظهرا فيه كمعنى متمم غير منفصل وكإطالة ضرورة للنبوة، أعني لرسالة النبي وللوحي الذي جاء به النبي. فإمامة الاثني عشر والنبوة هما متساويا ــ **الأصل** Co- Or- gsenels؛ الإمامة بالمعنى الشيعي للكلمة هي الركن، الدعامة الأصلية والدائمة للحقيقة التي تهب الحياة **للشريعة**، والتي تحافظ على تأويل القرآن المفتوح على عوالم أخرى. كما

تحافظ عليه مفتوحاً على المستقبل. بالمقابل، بدون الإمامة، كل جهد نحو **الحقيقة** لا يقوم فيه على أسس صلبة، إذ يكون هذا الجهد عندما يكون خالياً من الدعم ومن الدليل كما من كل طرف مرجعي يتيح له أن يمر بين الهوتين التأتيل Ta'til **والتشبيه** (أعني بين العقلانية اللاأدرية والتشبيه الساذج).

لنوضح أيضاً: لم يعد الأئمة حاضرين جسدياً في هذا العالم. سلطتهم لا يمكن حتى مقارنتها بسلطة «قدرة روحية» دائماً غامضة، قادرة أن تمارس ضغطاً على الأقل على النفوس. المقصود هذا الذي يمثل شخصهم الروحي، هذا الذي يمثل كدليل داخلي للضمائر، ولهذا يمثل، في حقيقته الواقعة العليا كشكل خارجي لأفق ما وراء الطبيعة، إنه هنا حتى معنى الإمام **كهادٍ، كقطب وكشاهد** (Epinpra chap. VII).

في العالم الجديد الذي يتهيأ والذي تزداد فيه مشخصات **عصر الحديد** سوف لا يهدد دين النبي بخطر الخنق والموت إلا إذا فصل كيفياً عن حقيقته الروحية وعن تأويله الروحي. إن الأئمة، قبل الحالة النهاية وهم يعملون على إحباط فخ **التاريخانية** لم يكفوا عن التكرار بأنه إذا كان معنى الآيات القرآنية يتحدد في الأشخاص وفي ظروف المناسبة التي أوحيت على التوالي من أجلها، فإن القرآن كله يصبح منذ الآن ميتاً؛ إنه لم يعد إلا من **الماضي**. والحال أن الكتاب هو حي لأنه لا ينفك «يجري» في النفوس: حتى **يوم القيامة**. وهذا يفرض أن لا يكون المعنى الحي للكتاب خاصاً بمكان أو زمان محددين؛ لكن هذا، أن رجال الفكر وحدهم يستطيعون أن يفهموه ويروه ويقولوه. إذاً القول بأن **الشريعة**، هذه الحقيقة الروحية يمكن أن تجري فيه عمليات المسخ الضرورية، وإن تصونه من الرزوح، الانحراف والاختناق بتكييفه في حياة الجماعة السياسي.

وهذا ليس شأن الإسلام وحده، إنه شأن كل دين بما في ذلك المسيحية، التي هي في خطر أن تنوء تحت الـ «اجتماعي» والمجتمع؛ خطر داخلي بادئ ذي بدء، يقع تنازل النفوس التي تتواطأ فيه، إذ إن غموض الـ «ديني» والاجتماعي، أمر سابق كثير على أيامنا. وحدهم يجابهون هذا الخطر مظفرين. ليس الباحثون قط عن شوية «مع زمنهم»، وإنما أولئك الذين يملكون القدرة بأن يكونوا شهداء «على زمنهم»، شهداء

من هذا العالم الآخر والعالم غير البعيد الذي يكون الأنبياء به المحتوى الأساسي للرسالة النبوية.

ليس في استطاعة البشر ولا الكتب أن يوجدوا شهوداً مثل هؤلاء الشهود، ولكن المفروض عليهم أن يطرحوا أسئلة: هل توجد غداً نخبة قادرة على الاضطلاع **بحقيقة** الإسلام، لكي يظهر إلى عالمنا المعنى الصافي للإسلام الروحي، الذي لا علاقة له بتجارب وطموحات السياسيين؟ وهذا السؤال يوجه في أقصى غايته إلى **الشيعة:** لأن للاحتفاء بمأساة كربلاء، في مطلع عامها الطقوسي، معنى الاحتجاج الدائم على أنظمة هذا العالم؛ لأن فكرة الإمام المحجوب، وانتظار رجعته الذي يهيمن على روحية الإسلام الشيعي تعنيان أن المسألة المطروحة هنا هي المسألة التي طرحت عليه منذ البدء. هل في الوسع غداً، كما الأزمان التي لم يكن فيها حول الأئمة إلا حفنة من الرجال، العمل على إسماعها لهذا العالم؟ (cf. infra chap. III).

٤ ــ مشاكل مطلوب التغلب عليها جملة

أشرنا إلى ظاهرة تكييف الروحاني اجتماعياً، وإلى مستتبعات ارتطامها بثقافة تقليدية. وهذه المستتبعات تفرض مهمة ثقيلة على جميع أولئك الذين يرفضون أن يكونوا ضالعين في هذا الذي كان بالغ الدقة في التعيين منذ أكثر من جيل من قبل، «خيانة الأكليريكيين» «Trahison des clerc»؛ هذا التعبير لم يعد مستعملاً إلا نادراً في أيامنا، ومع ذلك من المستحيل أن تكون هذه الخيانة نهائياً اكتملت.

في الغرب أحسسنا بأن إيديولوجياتنا الاجتماعية والسياسية لا تمثل في الأغلب، بالفعل إلا ملامح معلمنه. إنها ناجمة من العلمنة أو من دنيوية نظريات لاهوتية سابقة. وهذا يعني القول إن هذه الأيديولوچيات تصادر تصوراً للعالم وللإنسان حُذفت منه كل رسالة مما وراء هذا العالم. وإذا كان بعيداً أن يظهر أمل الناس، فإنه لم يعد يجتاز حدود الموت. إن علمنة الشعور اللاهوتي أو دنيويته يمكن التأكد منه غاية التأكد في تقليص المسيانية اللاهوتية (فكرة عودة المسيح) إلى المهدية الاجتماعية. ولم يعد علم الأخرويات المعلمن يملك إلا مثيولوچيا من «معنى التاريخ».

ليس المقصود ظاهرة مفاجئة، ولكن سياق طويل. ف «علمنه» لا تعني القول استبدال السلطة الزمنية، الدنيوية بسلطة «روحانية»، إذ إن فكرة «سلطة روحانية» نفسها، مجسدة في مؤسسات، وموضحة بعبارات السلطة، تكون منذئذٍ العلمنة والتكييف الاجتماعي لل «روحي» والسياق يكون سائراً ما إن تجري مباشرة أشكال **المعرفة** Gnase الروحية كلها، كما جرى الأمر طيلة قرون بدون أن تستشعر الكنيسة الكبرى، وهي تُبتر من المعرفة الروحية Gnase بأنها كانت تعد دفعة واحدة عصر اللاأدرية والوضعية.

فإلى سلطته العقائدية لم يحصل إلا استبدال الواعز الاجتماعي للضوابط الجماعية. الذي كان ال«بدعي»، الهرطوقي وأصبح ال «انحرافي»، إذا لم نقل إنه بكل بساطة «غير المتكيف». إذ إننا نفضى من ذلك إلى أن نفسر كل ظاهرة دين فردي، كل تجربة صوفية، كانفصال للفرد ولـ «وسطه الاجتماعي». فإن «رد فعل اللاأدرية» سيشل كل ذبذبة في الإرادة للتقبل إزاء شهود «عالم آخر». إنه لموجع التأكد من الوسواس الذي يثير الاضطراب في عدد فائق من أقسام المسيحية: الخوف من أن لا يكونوا «من هذا العالم»، وبالتالي من أن لا يؤاخذوا جدياً. إذ فإننا نلهث بأن «نكون من زماننا»، بأن ننادي بـ «أولوية الاجتماعي»، بأن نتلاءم مع ال «ضرورات العلمية» الخ...، وهذا السباق الساخر ينسى الجوهري. فقد ذكرن برادييف التشخيص الدقيق: المأساة الكبرى هي هنا في الحدث الذي استسلمت فيه المسيحية، تحت أشكالها الرسمية والتاريخية للإغراء الذي رفضه المسيح.

يبقى أن هذه اللاهوتيات الدنيوية هي التي ينقلها الغرب معه حيثما كان مع مجموعة أدوات حضارته المادية في آنٍ واحد. وعبارة «الغرب» تشمل طبيعياً هنا ما تطلق عليه مصطلحات صحافتنا الغرب والشرق على حد سواء. إن حشداً من المستشرقين في أيامنا هم «من الغربيين» بالمعنى المنظور هنا؛ وهم أحياناً أكثر من عدد الغربيين الذين ما زالوا «غير مستشرقين». ولكن ماذا يمكن أن يحدث هناك حيث تكون مفقودة السوابق اللاهوتية التي ليست إيديولوچياتنا سوى الكنيسة المحولة إلى دنيوية؟

المشكلة بالغة الخطورة خصوصاً وأنها جدية في الإسلام، الإسلام الذي يشترك مع المسيحية بأساس ديني نبوي واحد. نستطيع الاحتفاء بذكرى أسماء وتعاليم نفس الأنبياء معاً. ولكن من جانب آخر، كما لم نعد ننطلق من تقويم واحد، فإن ما بحث فيه مفكروا الإسلام وروحانيوه ليس لا ما ندعوه لاهوتاً ولا ما ندعوه بدقة فلسفة: إن ما وراء الطبيعة لديهم، ميتافيزيقيتهم، **الحكمة الإلهية**، هي «حكمة إلهية» يطابق طرفا العبارة التي تدل عليها حرفياً طرفي الكلمة اليونانية Theo- sophia Thio- sophia.

وبصورة أدق يمكن القول إن الفصل بين اللاهوت والفلسفة هو أول عارض لدنيوية الضمير. إنها ترجع لدينا إلى السكولاتيك Scolastique اللاتيني، وربما إلى السوما كونترا جانتيله Summa contra Gentiles للقديس توما الأكويني. وعندئذٍ بقي اللاهوت المجال المحجوز لل «سلطة الروحية» في حين أن الفلسفة تدوزنت مع كافة المعتقدات باستثناء حرية أن تكون لاهوتاً، ولدينا هنا الدلالة الأولى على دنيوية الميتافيزيق، أعني على نزع صفة القداسة عن العالم. فالتيوزوفيا Theo- sophie في حقيقتها الميتافيزيقية نفسها هي نقيضتها وهي الواق منها. فإنها لا يمكن وضعها موضع العمل إلا بالمعرفة القلبية؛ ومن هنا أهمية هذا البحث لدى أصحاب النظريات الإشراقية الشيعيين. وهذا البدء بالتقيد لا يمكن أن يفصل المعرفة النظرية والتجربة الروحية. إنه وحده الذي يعمل على إثمار كل معرفة في الإنسان وكل مبادرة منه إلى معرفة وشعور بالذات. ومن هنا حاجة الإنسان الأكثر في أيامنا لا شك، وسوف لا ندهش هنا إذن إذا ما نحن وجدنا كل مرة نظرية الإشراق الإسلامية تواجه مشاكل مماثلة للمشاكل التي يواجهها اللاهوت المسيحي، والأمر كما ذكرنا به سابقاً بصدد الإمامة، من أجل النزوع إلى حلول، كان الفكر فيها بلا شك متلائماً مع مسيحية معينة، ولكن مع تلك المسيحية التي كانت بالضبط بقرارات المعتمد الرسمي «مدحورة إلى هامش التاريخ»، وفقاً للاصطلاح الدارج.

يمكن إذن أن نتساءل أين تمر الخطوط الفاصلة الواقعية؟ هل هي بين أشكال دين مستقبله ومقامه، أو أنها داخل هذه الأشكال الرسمية لا تعمل لحسابها تجمع من الأسرار الروحية من نفس النمط؟ الوعي بها سوف يكون من جهة التوقي من تفسيرات معكوسة عديدة، تلك التفسيرات التي افترضها أحياناً خبراء سليمو النية في المكان،

لأنهم لا يرتابون لا بانهيار الثمرة في بعض النفوس، على إثر الاجتياح المكثف من الأيديولوچيات التي لم تكن مقدماتها معززة من قبل هذه النفوس نفسها ولا شروط الإنقاذ الحميم التي تمنع فيها أخرى من الإجابة على أسئلة مغشية للأسرار على المتقصين. ومن جانب آخر، سوف يعي الروحانيون الحقيقيون مما يوحدهم داخلياً مشاكل عليهم أن يجابهوها وبالطريقة التي يمكنهم ــ لأول مرة ربما ــ يجابهونها، بصورة مشتركة.

تحدثنا قبل صفحات عن مجال التوتر المحدد بالشريعة وبالحقيقة، أعني بالخطاب الخارجي عن الدين الوضعي وبحقيقته الباطنية. فيمكن التقوقع في الأولى وكذلك بترها، بالواقع نفسه أننا نرفض الثانية؛ أو على العكس، أننا، باندماجنا مع هذه نصون الحقيقة الكاملة للأولى، وقد عرفنا من قبل أن هذا الموقف الثاني هو ذلك نفسه الذي يعمل جوهر الشيعة الاثنا عشرية وتعليم أئمتها. ولكن يمكن أن نضيف بأن «مجال التوتر» هو جوهري لما نشير إليه هنا كـ «ظاهرة للكتاب المقدس»؛ الذي هو، بالتالي، معرفو لدى جميع أهل الكتاب. فلليهودية والمسيحية أيضاً باطنيوهما، وبينهم وبين غنوصي الإسلام سمات الأسرة الواحدة العديدة.

ولسوف تكون مهمة فاتنة، ذات أبعاد هائلة بالتأكيد، ولكن ذات نتائج غير متوقعة، القيام بدراسة مقارنة، من وجهة النظر التي نشير إليها هنا، تجاه ومصير المذاهب المسماة بالباطنية في الإسلام وشبيهاتها في المسيحية. ولسوف يتوجب علينا عندئذٍ، بالطبع، الرجوع إلى الغنوصية، ووضع النبرة على التعليم المعطى من المسيح إلى تلاميذه الحميمين، والقراءة بـ «نظرات جديدة» نصوص الأناجيل الغنوصية التي أصبحت حديثاً في متناول أيدينا، والكشف عن كيف أن بعض الحكم الإنجيلية التي اصطفاها المؤلفون الشيعة والإسماعيليون قد نقلت إليهم بالإرشاد أو بصفة المعرفة الروحية المميزة. وعندما يقال بـ«نظرات جديدة»، فهذا يفهم منه حالة فكر متحرر من كل رأي قبلي ضد المعرفة الروحية، Gnase؛ فهناك حالات من سوء التفاهم لا يكفي الجهل لتبرئتها؛ إن ما ندعوه كلاسيكياً، بالغنوصية (النزعة لاكتناه الأسرار)، تصبح حالة فردية في صميم الظاهرة الدينية العامة تحمل اسم المعرفة الروحية Gnase أو تسميات أخرى تترجم بهذه الكلمة، Gnase أعني معرفة منقذة. معرفة التي هي

تلقين مذهب؛ «منقذة» لأنه كشف سر العوالم العليا، المستورة بخطاب الوحي الإلهي، لا يمكن أن يتمم، ولا أن يكون مستوعباً من دون أن يمر المؤسد بولادة جديدة هي **الولادة الروحانية**.

الأمر يحتاج إلى كثير من الشهود وآثار الدين الغنوصي العالمي، المتفتح حول ظاهرة الكتاب المقدس، أن تكون من الآن فصاعداً مستجمعة وسهلة المنال في مدوّنة. ولكن سمة أخرى من سمات الأسرة بين الغنوصيات من كل مكان، ويتم دائماً في النفور بأنها تقتسم تجاه الـ Fides Historica الصرف؛ تلك التي تقدر درجة الحقيقة الواقعة في موضوعها على ضوء الوثائق التي تؤكد وجودها المادي في «الماضي» (أو تمنح بأي ثمن هذا المستوى لهذه الوثائق)، ذلك الذي يقتضي منها موقفاً تسلسلياً رياضياً قائماً متساوياً مع كل حدث آخر أو شخصية من التاريخ الدنيوي. فإن إيماناً كهذا ليس سوى من شأن الإنسان الخارجي. إنه الأحيان التاريخي ــ Fides historiea التي يشكو أمرها كافة المتصوفين على أنها الفايد مورتوا Fides martua ولا شك أن هناك ترابط سري ومحتوم بين هذه الفايد هيستوريكا Fides historiea والتاريخانية، لدى منحدر الفلسفة، وأخيراً ارتباط بين تفوق هذا الأحيان والإعداد أو الحدوت لما يجب أن يكون المادية التاريخية.

عليه. إننا بيّنا منذ صفحات كذلك، قصداً ردده أئمة شيعيون عديديون. ألا وهو أنه لو لم يكن للوحي المحتوى في الكتاب المقدس إلا «معنى تاريخياً» لكان الكتاب المقدس منذ زمن طويل، قد أصبح ميتاً بأكمله. بل قيل بدقة أكثر أيضاً، وأن العبارة «المعنى التاريخي» نفسه هو المدعو لأنه يتضمن كل شيء آخر غير الإقرار الدارج به. فبالنسبة للأئمة ليس هذا الـ «معنى التاريخي» هو المعنى الذي يحيل إلى حدث خارجي مسرّر في الماضي، ميت مع أولئك الذين هم ميتون وغدا غرابة أثرية، ولكنه المعنى الذي يتم، ولا ينفك عن أن يحدث لدى الأحياء حتى اليوم الأخير. إنه المعنى الذي يعني الإنسان الداخلي، معنى يرسى الأحداث الواقعية حقيقة، ولكن التي لا تتم على الصعيد المادي للوجود. وهذا هو المعنى الباطني، وأنه لذلك لا تتعلق حقيقته بالظروف التاريخية الخارجية.

وإنه لحول هذا المعنى من الكتاب المقدس هو ما نراه في كل مكان ودائماً من تجمع القرابات الروحية ذات السمات المشتركة. سوف يكون علينا أن نوجه انتباهنا هنا على أولئك الذين يطلقون عليهم اسم الروحانيين البروتستانت: من مثل سيباستيان فرانك Sebastian Framck وڤالانتين ويجل Valentin Weigel وغاسبار شوينجفيلد Caspar Sehuenchfeld وجميع الحلقات التي تأثرت بإشراقية جاكوب بويهم Jacob Boehme ومن بعد بأركانا كايلستيا لشويدينبورغ Swedenborg **خفايا السماء** دون أن ننسى لا أوتينجر Oetinger ولا الكاباليين Kabbalistes المسيحيين الذين ليس في الوسع فصل الكاباليين اليهود عنهم. ولسوف يكون علينا من جانب آخر منهجة المبادئ، والعمل على التفسير الروحي للقرآن منذ التعليم المعطى من أئمة الشيعة أنفسهم، ثم التعليم الذي اتسع في الإشراق الإسماعيلي كما في التعليم الشيعي الاثني عشري وفي شروحات القرآن الكبرى التي وضعها الحكماء والصوفيون (أمثال روزبيهان وابن عربي، وسمعاني Semmâni وحيدر آمولي Heider Âmoli وملا سادرا شيرازي Molla sadrâ shirâzi الخ) حتى تعاليم المذهب الشيخي Shaykhie (cf infra ehp IV, V). من جانبنا لم يتح لنا الوقت حتى الآن إلاّ مخطط «تأويل روحي مقارن»[١]. وبالتوسع والتعمق فيه نستشف

(١) انظر دراستنا: **تأويل روحي مقارن:** ١ ــ سويدنبرغ. ٢ ــ معرفة روحية إسماعيلية (Esmas- Jahrbuch XXXIII) زيورخ ١٩٦٥ ص: ٧١ ــ ١٧٥ ويبحث في مبادئ التأويل الروحي الممارس من هذا الجانب وذلك والملمح على موضوعي آدم ونوح. كما على الجانب المسيحي في الإسماعيلية. إن مؤلف أبو الحسن شريف العاملي الأصفهاني (ob. 1138/ 1726) **تفسير مرآة الأنوار** يعرض ويحدد منهجياً منظور وقواعد التأويل الشيعي. كان مشروعه فخماً: بيان المعنى الروحي، الباطني في كل آية من القرآن بجمع أحاديث وأخبار الأئمة جميعها حول كل منها. كان المشروع يجاوز حياة (نعرف مثلاً آخر في ذلك: مشروع الشيخ حسين يزدي التام الواصل إلى ثمانية مجلدات مخطوطة نصفية، محفوظ في كرمان، ولكنها لا تتجاوز السورة الثانية أي عشر القرآن). وكاتبنا هذا (الذي كان تلميذ المحسن باقر مجلسي ونعمة الله الجزائري ومحسن فائز كاشاني) ناء تحت المهمة، ولم يشيد سوى مجلد ضخم بمعلومات تمهيدية، منشور في إيران كمقدمة **لتفسير البرهان** للسيد هاشم بحراني ob. entre 195/ 971 الذي يجمع في أربعة مجلدات نصفية أهم تعليمات الأئمة المتعلقة بكل الآيات القرآنية. ولمزيد من التفاصيل دليل ١٩٦٥ ــ ١٩٦٦ لقسم العلوم الدينية لمدرسة الدارسات العليا ص ١٠٦ ــ ١٠٨.

مع البنى المشتركة للعوالم فوق الطبيعة، سمات الإنسان الداخلي، على نحو أفضل التي يفصح عنها في كل مكان، ودائماً التأويل الروحي للكتاب المقدس والسمات المشتركة مع الباطنية النبوية، وكذلك للأسف السمات المشتركة في كل مكان ودائماً لخصومهم الذين يسمونهم **الفقهاء**، أو أولئك الذين جعلهم دوستويفسكي نماذج في شخص المحقق الأكبر، نفس أولئك الذين نراهم يعودون للظهور في رجعة الإمام الثاني عشر.

ومع ذلك، هل أننا بدأنا الحياة معاً فهم هذا الكتاب المقدس يمكننا عندئذٍ أن ندرك إدراكاً أفضل المشاكل المشتركة بيننا، والتي ينبغي أن نتغلب عليها معاً، لأننا عندئذٍ نستخلص موقفاً ومصطلحاً يكونان مشتركين بيننا. كنت قبل قليل قد أشرت إلى مجموعة صغيرة من الدراسات الشيعية التي سعدت بالاشتراك فيها سنة بعد أخرى، أثناء إقاماتي في الخريف بطهران. كانت شخصية الشيخ محمد حسين الطباطبائي[١]، أستاذ الفلسفة التقليدية في الجامعة اللاهوتية في قم، الوجه المحوري فيها؛ وكانت الحلقة تضم عدداً من الزملاء في الجامعة الإيرانية الفتية. كما تضم عدداً من المشايخ وعدداً من تلاميذهم الممثلين للثقافة التقليدية.

لقد تمكنت من أن ألاحظ في مناسبات عديدة كما كانت المواقع والمشاكل الناجمة عن فهم داخلي للتوراة ميسورة المنال لهم؛ كم كانت بعض النصوص، المترجمة إلى الفارسية عن ميتر ايكهارت أو عن ج. بويهم، وبالتالي بعض الحلقات من أساطيرنا عن القديس غريل، تبدو أنها تتكلم لغتهم نفسها. وبالمقابل، ألسنا نخفي أن الطريقة التي نحاول بها نحن الغربيون تحليل وتفسير وضع ذلك الزمن، والبيّنات (سواء أكانت ديالكتيكية، اجتماعية، توجيهية) التي نحاول فيها تعيين الأوقات، كل ذلك كان غاية القلة في متناول أولئك من أصدقائنا الشرقيين الذين مازالت لديهم مزية أن يعيشوا ثقافتهم التقليدية عيشة تامة.

والأخطر أيضاً، أنه يبدو أن آفاق وضعنا توقظ بصعوبة اهتمامهم. إنه ليظهر طبيعياً لهم أننا نمضي على غير هدى أو إلى الشواش عندما يفقد المرء «البعد

(١) ندين لرفيع المقام الشيخ محمد الطباطبائي بطبعة جديدة من الموسوعة الفلسفية لمولاسادر شيرازي، وبتفسير للقرآن الصادر منه حتى خمسة عشر جزءاً.

القطبي»، عندما لم يعد قادراً تفسير كل بنية «عمودياً» إلا كظاهرة اجتماعية للنفوذ والسيطرة. فإن طروحاتنا للمناقشة، أن «معارضاتنا» هي نفسها إذن طروحات للمناقشة. وكان ذلك من هنا هو ما يمكن أن تولد المسألية المشتركة. فلا بد من أن يكون الغربيون قادرين أن يأخذوا على عاتقهم نتائج وضع لم يطلب منهم أحد أن يخلوه؛ عليهم هم أنفسهم أن يعززوا الـ «بلسم» ولكنهم لا يستطيعون ذلك إلا شرط أن يدركوا الوضع الذي خلقوه (الكوارث من النوع الذي يذكرنا بها شهادة مؤشرة بعد قليل)؛ وعليهم أن يعلقوا أهمية، قيمة، لما هم آخذون في هدمه، مدركين أخيراً لماذا يعلق أولئك الذين هم الأمناء الأخيرون عليها، قيمة كهذه القيمة.

نجد أنفسنا أحياناً أمام الصعوبات في الترجمة مبهمة لا مفر منها. إنه يستحيل عملياً ترجمة عبارات مثل Laicisation علمنة وSecularisation دنيوية وMareralisation تجسيم وSocaialisation مجمعة.. وEvalutionnisme نشوئية.. الخ. فإما أن نخرج بما يشبه التلميحات، وإما بانتزاع بعض الكلمات من استعمالها الدارج، وإما باستخدام تعابير جديدة شاذة، ولكننا استطعنا التأكد من أن لا التلميحات Periphrase ولا التعابير الجديدة المنحوتة توقظ لدى محاورنا الشرقي الرجع الانفعالي نفسه وتداعيات الأفكار نفسها التي تثيرها مباشرة فينا هذه العبارات. وهذا ليس أقل حقيقة في حالة أصدقائنا الشرقيين الذين يعتبرون الأكثر «تغرّباً».

لئن كنا نفتقر ــ من أجل استحضار مشاكلنا الأكثر حينية ــ إلى مصطلحات مشتركة (إذ ليس دائماً سهلاً بالتبادل، أن نترجم إلى لغاتنا الغربية مصطلحات علم ما وراء الطبيعة، الميتافيزيق، البالغة الثراء لدى مفكرينا الشيعة) وهذا بحق المؤشر الذي ينقصنا هنا من «ماضٍ» روحي مشترك. وأنا لا أتكلم عن حوادث تاريخية خارجية، وإنما عن تجربة مشتركة للإنسان الداخلي وعوالم الروح، تجربة «تجرى» في الزمن الوجودي، زمن «تاريخ النفس»، تاريخ يحدث كلما نمت في الإنسان الداخلي المعاني الباطنية للكتاب المقدس؛ والحال أن روحانيينا الخاصين بنا في الغرب، يرجعون إلى هذا التاريخ أيضاً. ذلك أن ما نستطيع أن نجعل شيئاً ما «يحدث» يكون عندئذٍ مشتركاً بيننا هو في هذا «الزمن الوجودي» وهذا الزمن الوجودي يتخذ هنا أصلاً من تأويل روحاني مشترك من الكتاب المقدس.

للأسف أن مقاصدنا الروحية، هي بصورة عامة تكاد لا تكون معروفة حتى الآن من أصدقائنا. لقد سمعوا عن المسيحية تقريباً ما أشاعه المبشرون والمدافعون عن العقيدة المسيحية، أو بصورة مكثفة أكثر ما ترجمته الأيديولوچيات الغازية، المجتاحة التي أعقبت المسيحية، علمنة أسرار اللاهوتيات السابقة. ولكن المسيحية المزعومة «المدحورة من التاريخ»، تلك التي، بالمقابل، عاش من خلالها روحانيونا، تاريخهم الخاص بهم، تلك المسيحية بقيت تقريباً مجهولة. تقابل أحسن مقابلة ما أن يتطرق الحديث إليها (انظر الأمثلة الملمعة إليها من قبل) ولكن تبقى، غالباً عند الصورة المجملة منها، الباطلة مع ذلك التي تعارض إليه وتقنية الغرب بروحانية الشرق التقليدية.

لذلك يبدو لي مهماً أن نختم هذه المقدمات بإظهار أنه يوجد أحياناً ما يعكس هذا التفرغ الإجمالي بعض الشيء إذا كان المقصود حقاً بالنسبة لنا التغلب معاً على نفس المشاكل ونفس المخاطر. ويودي أن أضع شهادتين مؤشرتين الواحدة مقابل الأخرى: من جهة بعض سطور من بردابيف Nicola Berdiaev، ممثلة لهذه الفلسفة المسيحية للأورثوذكسية الروسية، الأقل ما تكون معرفة، على وجه العموم لدى أصدقائنا الشرقيين، ومع ذلك فإنها دفعة واحدة أقرب إلى فكرهم مما هي أيديولوچياتنا الاجتماعية السياسية Socio-palitique فإن الاحتجاج الأبعد نظراً ضد الخطر الـ «اجتماعي» و«الطابع الاجتماعي» الطاغي ندين به لبرديابيف. ومن جانب آخر بعض السطور المنبثقة عن شخصية عربية سنيّة تظهر لنا بتضاد الطريق المسدود الذي يمكن أن ينخرط فيه «التغرب» بإفراط مبالغ فيه.

إن أصالة برديابيف الجريئة لا تتيح لنا ربطه بأي مذهب إلا بنظرية جاكوب بويهم Boehme الإشراقية التي أعلن انتسابه إليها صراحة بمناسبة عديدة[١]. فكل أعماله كانت توسعاً للأزمة المعبر عنها في كتابه عن معنى الفعل الخلاق Le sens de I'acte

---

(١) نذكر هنا بالدراستين العظيمتين لبرديابيف Nicolas Berdiaev السابقتين للترجمة الفرنسية لجاكوب بوهيم (Jacob Beahme، ميتيريوم ماغنوم Myterium Magnum) باريس ١٩٤٥، انظر دراستنا حول المعركة الروحية للشيعة (Eranas- Jahrbuch XXX) زيورخ ١٩٦٢ ص: ٧٦ تجربة دينية مباشرة وتحول اجتماعي للروحي.

createeur. وأكثر من احتجاج ملتهب كان هذا المؤلف ثورة على عصر «حديث الضمير الاجتماعي الاجتماعي حل محل اللاهوت (...) هيمنة الطابع الاجتماعي Socialité، الاجتماعية، تضغط على الضمائر المعاصرة ككابوس؛ هذه الاجتماعية الخارجية تطمس جميع الحقائق الواقعة الصحيحة وتخمدها»[١].

والحال أن «العلم الروحاني، في جميع الأزمان اكتشف عالم الإنسان الداخلي، وعارض به عالم الإنسان الخارجي». ولكن ما كان يكشف الحجاب عن هذا الوحي الصوفي للإنسان الداخلي، كانت بنية الموجود الإنساني بصفته عالم الإنسان الصغير Microcosm، ميكروكوسيم الإنسان (وهذا هو كذلك أحد الموضوعات الأساسية في نظرية التصوف الإشراقية Theosophie في الإسلام). وعليه هذا هو بالضبط ما تجهله موضوعية الإحساس الاجتماعي أو تستبعده، التي تفترض القطيعة مع الكون (لا نستخف: فإن «الملاحة الجوية» في أيامنا سوف لا ترمم البنية المنفصمة في شيء. لأن هناك، عتبة يجب اجتيازها، عتبة، بالتعريف، ما من صاروخ ولا من قمر صناعي يجتازها أبداً). وما أن يتم تجاوز هذه القطيعة، لا يمكن بعد أن يقع إلا فردانية، هزلية، مجردة تماماً من سلاحها ضد الامتثالية، التطابقية الجماعية، ضد الطابع الاجتماعي. في حين أن فردانية المتصوف هي نفسها، لها وحدها، عالمها، قادرة على خلق التوازن مع العالم الخارجي. فالمفارقة في التجربة الصوفية هي، في الواقع، أن الاندماج الصوفي بذاته يكون دائماً في نفس الوقت انعتاقاً، تحرراً من الذات، اندفاعاً خارج الحدود، وهذا لأن «كل تصوف يعلم أن عمق الإنسان هو أكثر من إنساني، وأنه في هذا العمق يختبئ رباط، صلة غامضة بالله وبالعلم. ذلك أن في الذات يكون المخرج خارج الذات[٢]؛ فإنه من الداخل وليس من الخارج أن المرء يحطم العوائق، القيود بعمل داخلي تام»[٣].

---

(١) Nicolas Berdiaev: le seconda de la création: un essai de Justi fiendan de l'homme. ترجمة عن الروسية لوسيين جدليان ــ كاين، باريس ١٩٥٥ ص: ٣٤٨ ــ ٣٤٩ بدلاً من هذا الكتاب في مجموعة مؤلفات بردياييف انظر كتابه: بحث في سيرة ذاتية روحية، مترجم عن الروسية بقلم أ. بيلنسن Belensan، باريس ١٩٥٨ ص: ٣٨٠ وما بعدها.

(٢) بالنسبة لنفس المذهب في المعرفة الروحية الشيعية وفي الصوفية انظر كتابنا: ثلاثيتنا الاسماعيلية. (المكتبة الإيرانية مجلد ٩) طهران ــ باريس ١٩٦١، ص: ١٤٨ ــ ١٥٩ «الرحلة إلى الذات».

(٣) «le seconda de la création » أي الفعل المبدع، ص: ٣٧٦.

هذه القناعة العميقة هي التي قادت برديابيف إلى التأكد بأن «الإنسان الذي يبحث فيه علم النفس ما يزال بعد هو الإنسان الخارجي. إن العنصر النفسي ليس هو العنصر الصوفي. الإنسان الداخلي سيكون روحانياً وليس نفسياً»[1] هذا التفريق (الذي ينقل تفريق المعرفة الروحية Gnase بين الـ«مضغوطات» (من كائنات وظواهر روحية) والـ «نفسانيات») يتخذ في فكره أهمية أساسية إذ إنه يكيف موقف التصوفي تجاه كل موضوعية، توضع للإيمان المعاش. ثم كتب كذلك: «تترجم الأديان إلى معرفة وإلى موجود ما يكون، في التصوف، معاشاً وموحى به في المباشر. فما كانت المعرفة العقائدية في الكنائس العالمية إلا الترجمة الموضوعية للتجربة الصوفية المعاشة مباشرة (...). إن العقائد تنحل وتموت عندما تكون تجربتها مادية ونفسانية وليس روحانية. فإن الاعتقاد التاريخي الفعلي هو اعتقاد الإنسان الخارجي الذي لم تتعمق روحه حتى الينابيع الصوفية؛ وهذا هو اعتقاد مطابق للمستوى المادي للوجود»[2].

وهذا هو نفسه ما أدى بنا إلى الإشارة بوجود: اتصال سرى حتمي لا شك بين المجيء وضرورات الإحيان التاريخي Fides historica وتهيئة عصر كان ينبغي أن يكون هو عصر المادية التاريخية. ذلك هو الموضوع الذي ينجم عن **بحث ما وراء الطبيعة الأخروي** الذي قدم من جانب آخر من قبل برديابيف. «لقد دفع المسيح إغراء الممالك في هذا العالم إلى الصحراء، ولكن المسيحيين سقطوا في التاريخ لهذا الإغراء». وهذا هو ما يعني انتقال المسيحية الأخروية إلى المسيحية التاريخية، أعني توافق المسيحية مع الظروف التاريخية الخارجية[3]. فمنذ هذه اللحظة بدأت علمنة المسيحية، وهذا هو ما يهم أن نفهمه للحكم على إشكال الدنيويات من الاعتقاد بمجيء المسيح الاجتماعي، التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين كما من أجل إحباط الوهم المؤكد اعتقادياً **معنى التاريخ**. إذ إن معنى كهذا غير ممكن تصوره دون بعد **ما وراء تاريخي** Métahistorique (الـ «بعد القطبي») على قولنا من قبل، البعد الذي يربط بالـ «قطب السماوي، العلوي» ومن هذا البعد بالضبط فإن الوضعية والاجتماعية (الطابع الاجتماعي) يسلبان ضمير الإنسان.

---

(١) نفس المصدر، ص: ٣٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٣٧٧.

(٣) Nicolas Berdiaev: Essai de Métaphasique eschatologique, pp. 230-231.

وإذا نحن وصلنا من ذلك إلى الإلحاح على هذا الجهد النازع إلى تشييد جديد لمسيحية متصوفة، يُحدد أفقها الأخروي أساساً وجهتها، فذلك أن أثر شخص كبرديابييف يُثبت أن «الغربيين» قادرين لا شك على أن يفرزوا الترياق للسلبيات الناجمة عن تكييف المسيحية Socialisation مع المجتمع. فهناك ما يشبه ظاهرة: الطب التجانسي (علاج الداء بالداء) الروحاني. ولكن ماذا يحصل من ذلك، في موضع آخر، هناك حيث يأتي السم من الخارج، وهناك لهذا السبب، لا تظهر طبيعته الحقيقية دفعة واحدة؟ إن المنظور الأخروي كان أساسياً أيضاً هو منظور الإسلام، وفي أقصى ما يكون منظور الإسلام الشيعي. ولكن هل الإسلام اليوم جدير بإفراز لصالحة نفسه، الترياق للأيديولوچيات الوافدة من الخارج، هادمة ومخربة ما كان روحانيته؟ تلك هي أخطر مسألة سبق طرحت هنا؛ فإنها تسيطر على الوضع الذي علينا العمل على مواجهته معاً.

لأنه هاكم، بتضاد موجع، شهادة شخصية مسلمة من الأردن، عربية سنيّة. وقد قيلت الآراء أثناء محادثة تعود على عدة سنوات خلت، ولكن ما فيها من كلمة تدعو إلى التغيير، بالنظر إلى أن الوضع لم يصر إلا إلى التعميم والتفاقم منذئذٍ. وكانت هذه الشخصية السنية الرفيعة قد وضح فكرته على النحو التالي: «بالنظر إلى أنني أعيش زمني، وإلى أنني تلقيت تربية غربية، فإن التقدم لا يبدو لي ممكناً إلا في خارج التقليد. ونحن في الأردن كثيرون، الذين يفكرون هكذا، ويسعون إلى تركيبات مستحيلة. وكجميع أخواننا العرب والمسلمين في العالم عندما، يفكرون، نعيش مأساة فظيعة. هل يكون من الممكن إلاّ نميت الله، بمحاولتنا لعزل الدين عن النظام الاجتماعي المحكوم بالتقدم التقني والعلمي؟ ففي إسلامنا، الدين والمجتمع مختلطان، لا يوجد أحدهما إلا بالاتحاد الذي لا ينفصم بين الاثنين. هل يكون من الممكن تحديثنا، تجددنا بدون أن نتعذب؟»[١].

إن ما في هذه الشهادة المؤثرة من شبح هو شعور نفسي بالاجتياح التام من قبل أيديولوچية تعجز إزاءها عن إفراز الترياق اللازم لها نفسها، لأن المقدمات المنطقية

(١) انظر الحديث المنشور من قبل ماكس أوليفيه ــ لاكامب في الفيغارو تاريخ ١٧ أكتوبر ١٩٦٠، ص: ٣.

لهذه الأيدلوچية غريبة عنها بالفعل. فنحن في حضور شخصية مسلمة، مدعية بتربيتها الغربية، وبهذا التأثير من الغرب الغائب منه أساساً بالطبع الميول والاحتجاجات التي تتضح في نصوص بيرديابيف التي سقناها من قبل؛ المقصود على عكس ذلك تماماً، تأثير الأيديولوچيات التي أنبأت عنها النصوص.

فأول توكيد نموذجي بحديث مع الشعار: «عش زمنك». من ذا الذي سيعطي إذن النفس الإسلامية المضطربة الضمير والقوة بأن تكونه وأن تعيش زمنها هي وليس زمن الجماعة المفضل ولكن زمنها الخاص الشخصي. زمنها الوجودي، حيث تظهر الحقيقة ومعنى المذهب بفعل أن يضطلع به المرء هو نفسه، وليس بالرجوع إلى تلك الفترة أو غيرها من الماضي التسلسلي، ولا إلى تلك الخاصيات الاجتماعية المختفية؟ ومع ذلك فإن روحانيي الإسلام صاغوا بصورة رائعة الفرق بين الزمن التاريخي الخارجي (Zamân âfâqî) والزمن النفسي (Zamân anafsi)؛ كانوا يعرفون حقيقة أنه في «هذا الزمن ذاته» فحسب، في هذا الزمن الوجودي، ينتقل تقليد حيّ، لأنه وحي متجدد بلا انقطاع، وليس موكباً جنائزياً أو سجلاً من الآراء المتطابقة. فإن حياة وموت الأشياء الروحية هما تحت مسؤوليتنا؛ إن هذه الأشياء لا تُركن «إلى الماضي» إلاّ باستعفائنا، بتخلينا عن التحولات التي يجرها إلينا إبقاؤها «في الحاضر». فليس المقصود أن نحاول «تركيبات مستحيلة»، ولكن المقصود أن نفهم ما فهمه الروحانيون منذ الأزل، وهو ما يتضح في حكمة الإمام جعفر التي أوردنا من قبل: «الإسلام بدأ خارج وطنه وسيعود إلى خارج وطنه، منفياً، طوبى للمنفيين»!

لأنه، وهذا أمر عجيب، ظهر دائماً للروحانيين، بدلاً من الارتكاز في التفكيك الاجتماعي والروحاني، في تفريقهما وفي فصلهما، فإن «خطر عذاب النار»، الحتمية المؤدية إلى «أمانة الله» سوف تنجم بالضبط عن لبس ومماثلة بين الشيء الديني ونظام اجتماعي ما. بل المقصود فصل أكثر جذرية من الفصل الذي ما يزال يتيح الكلام عن «سلطة روحية» منفصلة، مميزة عن «سلطة زمنية»، لأننا نكون، وهذا ما لاحظناه من قبل، طالما نفصح بعبارات الـ «سلطة» والقوة، دائماً، أو من قبل، في مستوى أو في آخر من تكييف الروحي مع الاجتماعي ـــ أي في الموضع المؤدي إلى

التعجب النيتشوي: «الله ميت». من هذا التعجب أخذنا ندرك صدى، حتى الآن غير مسمع، على شفتي شخصية إسلامية.

لذلك، واتتنا الفرصة، أثناء اجتماعات الحلقة الشيعية الصغيرة، المنعقدة بالضبط بعد أسابيع، من ظهور نص الحوار المُشار إليه هنا، لنطرح، في طهران نفسها السؤال التالي: ماذا يمكنه أن يقول شيعي يحيا دينه أساساً **كدين وقيامة**، دين البعث. في وسعه أن يتصرف على أن تحافظ الشهادة المسافة قبل قليل على معناها المأساوي من أجل جميع الحالات التي يكون فيها الدين الإسلامي مماثلاً مماثلةً صحيحة لدين **الشريعة**. ولكن ماذا يكون من أمر ذلك هناك حيث لا يصار إلى معاناتها. كما ليست بوصفها إلاّ نصف الدين الكامل، باعتبار أن هذا الدين يتضمن أساساً **الحقيقة** الروحية، المعرفة Gnase الروحية التي هي **القيامة**.

لنستدعي للذكرى المميزات التي تفرق بعمق الإسلام العربي عن الإسلام الإيراني؛ إنها ليست معالجة هنا بحدّ ذاتها؛ ولكنها بعدد هذه الفوراق هناك روح **الشعب السلوك** Ethos، الذي في الساعة الحاضرة يقي الإسلام الإيراني من تعقد الأهواء الاجتماعية ــ السياسية، التفاقمات العرقية أو القومية. لذلك فإن المعنى الشامل، العالمي، لمفهوم **الإسلام**، كمفهوم ديني، يكون معاشاً، ويظهر أكثر وضوحاً في أيامنا في بلد كإيران. وما نتأكد منه، بالتأكيد، هو أن الشخصية الأردنية التي ذكرنا شهادتها، تهمل لا شك، لأن تربيتها تركتها في جهل تام في هذه النقطة، القطبية ــ الثنائية، **الشريعة والحقيقة**، من دين الشرع. المتروك لذاته، لا يكون إلاّ ديناً اجتماعياً، والدين الروحاني، الدين الذي كل جوهره في الحقيقة مكون من المعنى الروحي للوحي الإلهي، هذا المعنى يكون مستقلاً عن نظام اجتماعي محدد. فحتى بين أخطر الاضطرابات الخارجية، فإن الإخلاص **للشريعة** يكون ممكناً لأنها مسألة شخصية بين المؤمن وخالقه، وهي كذلك شريطة أن تُحيا **بالحقيقة**. ولكن من أين تنبثق هذه الحقيقة إذن؟ ما هو مصدرها؟

العبارات التي طرحنا بها تلك القضية بين أصدقاء في طهران، بمناسبة الحوار المعني، كانت ترجع إذن إلى طرحها كأمر متعلق بخاصة بالروحانية الشيعية، ولهذا فإنها قادتنا إلى أن نفكر ملياً حتى مصادر وأسس الوضع الفلسفي والروحي للشيعة.

جوهرياً هذا: أن ندرك، في صميم الشيعة، وظيفة بنوتها وإماميتها بوصفها تموضعها على مسافة مساوية لفقهية الدين الصرف المشروعة والخارجية، وتورطاتها المحتواة في فكرتها المسيحية والتجسيد الإلهي؛ أي كـ «الطريق المستقيم» (السيرة المستقيمة) المارة على مسافة متساوية بين الوحدانية المجردة والمونوليثية، والمعتقد الذي، إذ يصادر بظاهرة الكنيسة وبفكرة سلطتها، متحول إلى دنيوية في أيديولوچية تجسيد اجتماعي عندما يمحى اللاهوت، وقد كفر بذاته، أما الضمير الاجتماعي. وجوهرياً كذلك: إن فكرة **الغيبة** احتجاب حضور الإمام، لأن هذه الغيبة تنطوي، مع فكرة التستر Incagnite الإلهي، على فكرة الأمة الروحية أساساً، والانتظار الأخروي للرجعة (رجعة المسيح).

هذه الأخروية تعطى معناها إلى شرط الإنسانية الحاضرة، لأنها تضع فيها نهاية. يتجلّى السماء والأرض. ففكرة **الغيبة** تجعل مستحيلاً كل تكييف اجتماعي وكل تجسيم مؤسسي **الشيء الديني** Res religiosa. لأن الرجعة، عودة ظهور الإمام المستور (انظر أيضاً Infra الكتاب السابع) ليست حدثاً ينبغي أن يقع من الخارج ذات يوم. فإذا كان الإمام مختفٍ فذلك لأن الناس هم الذين أصبحوا عاجزين عن رؤيته. إن ظهوره (تجليه) المقبل يفترض تحول في قلب البشر: إنه ليتعلق بمشايعة أن تتم هذه الرجعة تدريجياً، بفعل وجودهم الخاص. حتى ذلك الحين، إن زمن الغيبة الأعظم، هو زمن الحضور **الإلهي السري** Ineognito، الخفي، ولأنه **خفي** فإنه لا يمكن أبداً أن يصبح موضوعاً، شيئاً، وأقل من هذا أيضاً حقيقة واقعة قابلة للتكييف الاجتماعي. فذلك هو معنى زمن **الغيبة**، كزمن ليس «تاريخياً»، ولكن كزمن وجودي.

عندئذٍ تبرز التضادات من نفسها، بمراجعة مختصرة. إذا كان منهجة النبوة ومنهجة الإمامة الشيعيتين تصمدان لجهود التكييف الاجتماعي للروحي. فذلك لأن فكرة **الولاية** هي فكرة تلقين روحي، معرفة روحية Gnase وليس فكرة كنيسة: إن أولياء الله، «القديسين» هم المرشدون، الموجهون؛ إنهم لا يكوّنون سلطة عقائدية. رؤى وأشخاص متجلية لا تصادر أي تجسيد يعلمن الإلهي بالعمل على إدخاله في بنية التاريخ التجريبي. **فغيبة** الإمام سرية الإلهي، تحافظ على البعد الأخروي (بعد المسيحية الأولى) كما تحافظ في السرية على **الأكليروس الروحاني** Ecelesia spirituelis، التسلسل الباطني الذي ينجو من كل تكييف اجتماعي، وبالتالي من كل علمنة.

إن تماثل دورة النبوة ودورة الولاية يتيح إدراك مستوى من الدوام التاريخي، أو يقول أفضل **التاريخ القديم** Hiero-histoire الذي يتم في العالم الروحي، متقدم من ارتقاء إلى ارتقاء. لا بجريان خطى لتطور غير محدود. والحقيقة ليست تابعة للخطة التسلسل المستقيم، ولكنها تابعة لعلو الأفق الذي تدرك فيه. وزمن **الغيبة** هو الزمن الذي «يضع» فيه التاريخ الخارجي، إنه زمن وجودي. فالإمام الغائب هو زمن الضمير الشيعي، هو صلته الدائمة بما وراء التاريخ Métahistoire.

هذه البيانات هي من نوع البيانات التي ترشدنا فيما يتعلق بمعنى المشاكل المطلوب التغلب عليها معاً. لقد أشرنا من قبل إلى المفارقة التي تدفع الوضع الخارجي للشيعة، منذ عصر انتصارها نفسه باعتلاء الصفويين للعرش في القرن السادس عشر (سوف نتعرض لذلك في Infra chap II) فنتاج واحد مثل حيدر آمولي Haydar Âmoli (القرن ٨/ ١٤) ومثل موللا سادرا شيرازي Mollâ sadra shirâzî، أحد تلاميذه (القرن ١١/ ١٧) الملتفين حول تعاليم الأئمة المقدسين هو من نوع النتاج الذي لا بد من أنه يساعد الشيعة الأثني عشرية على التغلب على مفارقتها الخاصة. جاعلاً إياها تتنبه للمعنى الحالي لرسالتها الروحية، ومن هنا لمعركتها الروحية.

لاختتام هذا الفصل، لا بد لنا من أن نسوق ملاحظة مؤشرة. فلم يكن من المتواتر كثيراً منذ عشرين عاماً الالتقاء بشاب مثقف إيراني يتحادث في فلسفة شخص كموللا سادرا شيرازي إلا أن ذلك لم يعد اليوم أمراً استثنائياً. بالتأكيد، هذا لن يكون أبداً حادثاً يقف عنده علم الإحصاء، ولكن شيئاً ما يأخذ بالنشوء، شيئاً ما يود الكتاب الحالي أن يساهم فيه بقسط ضئيل. ولا ريب في أنني أعرف جيداً جداً أنني، إذا كان ثمة كثير من الإيرانيين، من الشباب وممن أقل منهم سناً، من يعيشون بحمية عقائد المعلمين العليا التي سوف ينوه ببعضها هنا في هذا الكتاب، فإن آخرين منهم، شباباً وأصغر منهم سناً، يكونون لدى ذكر الأسماء والأفكار التي تملأ هذه الصفحات اعتاد بعضهم الإجابة بالنفي، لعذر الجهل، واعتاد الآخرون بالرفض الذي غالباً ما يكون مدفوعاً بالحنين. نأمل أن يلهمهم الكتاب الحاضر الشجاعة على الأقل للتوق المقنع أنه ما من سبب للاستسلام لهذه الميثولوجيا بـ «معنى التاريخ»، عاجزة عن التفكير في الحاضر ما تدعوه الماضي. لأنها تمنح نفسها الوهم بأنها تجاوزته.

ذكرنا قبل قليل بتعليم الأئمة الذي وفقاً له، أن المعنى الداخلي، المعنى الباطني يكون هو المعنى الحقيقي، المعنى التاريخي للوحي الإلهي، لأن هذا المعنى الباطني هو المعنى الذي ــ حتى اليوم الأخير ــ لا يتوقف عن «أن يحدث» في الإنسان الداخلي. فالمعنى الباطني يكون هنا المعنى التاريخي، لأنه يكون تاريخ النفس، ولأنه يكون هكذا محافظاً عليه في الحاضر بهذا التاريخ نفسه. ولهذا فإن ما ندعوه «تقليداً» بنقل الموضوع المصان يظهر كل مرة جديداً، ليس إيديولوچيات جديدة دارجة، ولكن شهوداً جدداً. فلم يعد بالتأكيد، تماماً، التصور الجاري الذي يماثل التاريخ والماضي. بالمقابل، هل يكون في طريقة الفهم «في الحاضر» أقل صدقاً **وقسوة** مما يكون في ما ندعوه في الدارج الطرق التاريخية الجديدة؟ لأنه، عندما نبذل جهداً بمساعدة العاديات والاقتصاد والاجتماع، بتقديم ماضي الجماهير المقفلة كماضٍ حقيقي «موضوع للتاريخ»، أفلا يكون دائماً بعد مرآة افتراضاتنا، وميولنا وبغضائننا التي تقدم لنا «في الحاضر» الصورة التي نقرأها، نحل رموزها... بكل موضوعية؟

ثمة مقارنة نعترف بالأفضلية لها ونكررها هنا لأنها تنبثق من تأمل عفوي من وديان السيول الجافة التي تخدد أعالي الهضبة الإيرانية. كثيراً ما كنا نطفق، صحبة نفس الأصدقاء في استدعاء اليوم الطارئ الذي ستجري فيه من جديد المياه السريعة بلا عوائق. ولكن عندئذٍ كنا نسأل أنفسنا: أين مستقبل مجرى الماء الجاري. سواء المقصود نهر لهذا العالم أو المقصود «سبيل روحي» هل أن مصبه حيث يمتصه المحيط؟ هل في صحارى الرمال حيث يختفي؟ أو إلى **نبعه**؟ نبعه أليس نبعه الذي هو مستقبله؟ لأن الماضي والمستقبل، عندما يكون المقصود أمور النفس، ليس هما حاجتين من الأمور الخارجية؛ إنهما خاصيتا النفس نفسها. ذلك أننا نحن هم الأحياء أو الأموات من هذه الأشياء. وهذا هو نفسه سر التأويل الروحي للأئمة المقدسين.

فملّلا سادرا، على سبيل المثال هو من أولئك الذين عرفوا جيداً حقاً أننا لا نعرف أبداً إلا بنسبة حبنا، وأن معرفتنا هي شكل حبنا نفسه. كذلك كل ما يسمونه اللامبالون بالـ «الماضي» يبقى «مستقبلاً» بنسبة حبنا الذي يكون هو نبع المستقبل نفسه، بما أنه يعطيه الحياة. فلا بد، فحسب أن تكون لدينا الشجاعة لحبنا.

* * *

الفصل الثاني
مفهوم الشيعة الاثني عشرية

١ ــ الفكرة الإسلامية للإمامية

لنحاول، بادئ ذي بدء، بنظرة مجملة، أن نحدد مكان محور الفكر والروحانية الشيعي. وما هو مبيّن هنا بخطوطه الكبرى سيكون محدداً أثناء الفصول التالية. أما وقد عينا في مكان آخر بتفصيل أكثر الحقب الأربعة الكبرى التي يمكننا بها أن نرسم مخططاً لتاريخ الشيعة الاثني عشرية، فإننا لا نعود إليه هنا إلا تلميحاً[١].

الحقبة الأولى هي حقبة الأئمة المقدسين. تبدأ بالإمام الأول، على بن أبي طالب (Ob. 40/ 661) صفّى الرسول وكاتم أسراره كما تظهره الأحاديث والإقرارات الجمة التي يحتفظ بها التراث الشيعي. وهذه الحقبة نفسها تمتد حتى السنة التي تحدد فيها «الغيبة الكبرى» للإمام الثاني عشر. أي ٣٢٩/ ٩٤٠. وكانت أيضاً السنة التي مات فيها محمد بن يعقوب كليني Kolaynî الذي قدم من الري (راغس Raghes القديمة) بالقرب من طهران الحالية، حيث كان زعيم الجماعة الشيعية، إلى بغداد فانصرف عشرين عاماً يجمع من مصادرها نفسها، ولا سيما عن نائبي الإمام الثاني عشر الأخيرين آلاف الأحاديث التي تشكل اليوم أقدم مجموعة منهجية من الأحاديث الشيعية[٢] بالتأكيد،

---

(١) انظر كتابنا: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** جـ ١ ص ص: ٥٣، ٨٨، بالعكس نعود هنا بالتفصيل في بعض الموضوعات الأساسية التي كان لها في هذا الكتاب الأخير فرصة إن تساق لها خطوطها.

(٢) المقصود المجموعة الكبرى ذات العنوان **الكافي** المتضمنة القسمين: **الأصول والفروع** وقد صدر لهما مؤخراً طبعتان جيدتان في طهران، إحداهما لا تتضمن سوى النص العربي وحده (١٣٧٥/ ١٩٥٥؛ ٨٨ من ٨ مجلدات). والأخرى مصحوبة بترجمة فارسية للشيخ محسن باقر كامرسائي ١٩٦١ **والأصول** تحتوي على جميع عناصر اللاهوت والإشراقة الشيعية. ففي العصر الصفوي =

كانت قد قدمت فيما مضى مجموعات جزئية عديدة أقدم استطاع كليني Kolaynî استخدامها. حتى أن بعضها وصل إلينا (بفعل الملاحقات، إذ حل بأدب الشيعة في القرون الأولى إتلافات هائلة؛ فهناك مجموعة من الأعمال لا نعرف منها اليوم إلا العناوين). وكما نعلم أن كل واحد من هذه الأحاديث يرجع حتى هذا أو ذاك من الأئمة بسلسلة من الشهود بشكل حلقات الإسناد.

وحقبة ثانية تمتد من كليني Kolaynî حتى المفكر الكبير الشيعي الاثني عشري، الذي كان له لذلك شأن مع الشيعة الإسماعيلية، أو ذات السبعة أئمة ناصر الدين الطوسي (Ob 672/ 127) وهي حقبة متّسمة بصفة رئيسية بإعداد المجملات الكبرى في التراث الشيعي، المؤلفات المكرسة لهذا الموضوع المفرد أو ذلك، **التفاسير** الكبرى الشيعية للقرآن. وتمتد حقبة ثالثة من ناصر الدين الطوسي ــ أي من اجتياحات المغول حتى النهضة الصفوية، في مطلع القرن السادس عشر. وسوف نأتي على ذكر هذه الفترة فيما بعد (Infra livre 4) مع اسم وأثر حيدر عامولي Âmoli، الذي يدين له الكتاب الحالي بدين خاص. أما الحقبة الرابعة فيمكن اعتبارها تبدأ بالنهضة الصفوية، منذ ما سبق لنا أن أطلقنا عليه في مكان آخر «مدرسة أصفهان»، الخاضعة لهيمنة الشخصيات البارزة الرائعة مثل الميرداماد Mîrdâmâd وتلامذته (Infra livre V) وتشمل حقبة الكاجار quâdgâre (Infra livre VI) وأولئك الذين ما يزالون في أيامنا، يمثلون الفكر التقليدي الذين يأتون بعدنا وحدهم يكونون قادرين على القول متى وفي أي اتجاه تبدأ الحقبة الخامسة.

أما وقد استعدنا ذلك باختصار، فما زال علينا أن نلفت النظر إلى الجوانب المميزة. فإن ما يدعى شيعة، شيعية، بالتعارض مع السّنة، بالنسبة لكل ما يتعلق

= كانت موضوع شروح هائلة اشتراك فيها مولاّ سادرا، محسن فايز مجلسي، خليل قازويني، صالح مازندراني، مولاّ رفيعة.. الخ.. وبما إننا كرسنا منذ عهد قريب عامين من الدراسة في الشطرالأمامي من مجموعة الكليني وشرحها للمولاّ سادرا (الذي لم يتم) وننوي إعطاءه في مكان آخر ترجمة جزئية على الأقل فإننا نحيل هنا إلى الملخصات المنشورة في الدليل السنوي للعام ١٩٦٢/ ١٩٦٣ بقسم العلوم الدينية في مدرسة الدراسات العليا. ص: ٦٩، ٨٨؛ ١٩٦٣ ــ ١٩٦٤، ص: ٧٣.

بالمذاهب العليا التأملية العلمية والتفسيرية الروحية للقرآن كما بالنسبة للممارسة الدارجة للدين الإسلامي على حد سواء، فإنه ينضم لتعاليم الأئمة المقدسين، مكرساً إخلاصاً خاصاً لشخص الأخير منهم. ويقال كذلك **تشيع**. كما يقال تسنن، المجاهرة، باعتناق الشيعة، مقابل المجاهرة بالسّنة. بالطبع يستعمل الشيعة، بصورة دارجة بالنسبة لهم كلمة **سنّة**، ولكنهم عندئذٍ يشيرون بهذه الكلمة إلى «السّنة» الكاملة الشاملة **مجموعة المدونات** للتعاليم التي ترجع لهذا الإمم أو ذاك من الأئمة الاثني عشر.

الفكرة الأساسية هي هذه: فالسنّة تجاهر بأن النبي محمد (٦٣٢/ Ob١١) قد أنهى «مرحلة النبوة» وكشف عن القانون الديني الأخير، **الشريعة الأخيرة**؛ والنبي نفسه أعلن أنه لم يعده نبي ولا **شريعة جديدة** فهو **خاتم النبوة وخاتم الأنبياء**؛ والتاريخ الديني للبشرية قد أقفل إذن، قد ختم؛ ومن جيل إلى جيل من عهد الهجرة تتدار الإنسانية نحو النقطة النهائية التي وضعت هكذا في الماضي للوحي الإلهي.

أما الشيعة، هي أيضاً، فتجاهر بالتأكيد بأن «محمداً كان خاتم النبيين» وخاتم النبوة. بيد أن التاريخ الديني للبشرية لم يقفل، وهنا تتحشد مؤسسة النبوة Prophetolagie التي صارت شاغلاً خاصاً للشيعة في الإسلام (Infra chap. VI) ذلك أن النقطة الختامية لـ «دائرة النبوة» تتطابق مع النقطة الأولية في دائرة جديدة، هي «**دائرة الولاية**» وتعني بالفارسية صداقة (Dûstî) وهي ترجع من جهة إلى المحبة، الموردة، التي كنها المشايعون للأئمة ومن جهة أخرى للاصطفاء الإلهي، الذي أهلهم لها الله، خصهم بها منذ ما قبل الأبدية. فدسهم بها، كأصحاب الله، الأقربون إلى الله «**أولياء الله**». والكلمة تعبر هكذا عن أهلية أولئك الذين لم يعد بعد من أنبياء، قد سموا بـ «محبي الله» والذين هبتهم اللدنية الروحية هي تلقين مشايعيهم، «محبيهم» معنى وحي النبوة الحقيقي. وفي الإقرار الشيعي الدقيق والمتشدد ترجع صفة الأولياء جوهرياً إلى الاثني عشر إماماً وبالتفرع فحسب إلى مؤيديهم، إلى «محبيهم»، في حين أن السنّة (الصوفية السنيّة) تعمم الاستعمال.

إن دورة **الولاية** فتحت عندما أقفلت دورة النبوة. لذلك، كما **أن** «**خاتم النبوّة العالمية**» **أظهر في شخصية النبي محمد كذلك فإن** «**خاتم الولاية العالمية**» تجلى في

شخص الإمام الأول، في حين أن «خاتم **الولاية** المحمدية» سيتجلّى إبان إقفال مرحلة **الولاية** نفسها ــ أي ظهور الإمام الثاني عشر (هذه البيانات الإجمالية سوف تستكمل في الكتاب I، فصل VI وVII وفي الكتاب VII). ودورة **الولاية** إنما هي التلقين التدريجي إلى المعنى الداخلي، الروحي، الباطني للوحي الإلهي. وعندما سيظهر «خاتم **الولاية** المحمدية» سوف تتجلى جميع الأسرار؛ وستكون تلك سيطرة الدين النقي بالروح وبالحقيقة. وهذا الخاتم سيكون الإمام الأخير، الثاني عشر، يظهر من جديد في الحاضر **(رجعة المسيح)** كإمام ينبئ بالبعث **(قائم القيامة)**.

هكذا، أن المؤمن الشيعي، بانديار نحو الرسول الذي كان خاتم الوحي النبوي إنما يدور Eo ipso نحو ذلك الذي أنبئ به من الرسول نفسه بأنه يكون، خلفه، عقبته «هو نفسه آخر»، خاتم الولاية القادم، فبانتمائهم إلى رسالة النبي الأخير، إن أتباع الإمام لا يكونون أسرى ماضٍ مقفل ومختوم ولكن Eo ipso، كأنما محمولون بسر الـ «نبوّة السائرة»، يندارون نحو مجيء من سيكشف الحجاب ليس عن **شريعة** جديدة، ولكن المعنى الروحي، المعنى المستور للوحي المنزل بالبشرية كافة والذي سيغيرها. فالوضع الوجودي هو مختلف اختلافاً جوهرياً في الجانبين الشيعي والسّني.

كذلك تتحدد الشيعة الاثني عشرية **بالإمامية**. وقد سبق لنا أن ذكرنا بأن كلمة إمام العربية تعني اشتقاقياً «من يقف إماماً». إنه **الدليل، المرشد** الروحي. (في إيران يستعمل بصورة دارجة الكلمة الفارسية Pîshwâ يضاف إليها العدد الدال على رقم كل واحد من الاثني عشر: Pîshwâ- ye pishvâ- ye dovvom أول إمام، الخ). في المعنى الشيعي الخاص، يدخر الوصف لمجموعة الاثني عشر، أعني للاثني عشر إماماً، المنحدرين من النبي ﷺ، من ابنته فاطمة **(الزهراء)** ومن ابن عمه علي بن أبي طالب، الأول من الاثني عشر. ومفهوم **الإمام**، دليل، مرشد، أول منطو في فكرة الشيعة نفسها لمعرفة روحية Gnase للإسلام، وإذا كان الإمام هو الهادي فذلك هو نفسه مرشد من الله، هو **مهدي**. كذلك فإن صفة **مهد وهاد**، تنسحب على الأئمة الاثني عشر في الشيعة الاثني عشرية. لأنهم جميعهم معاً كل كامل تام، **ملأ أعلى** Pléram؛ فإنهم جميعهم من جوهر واحد، من **الحقيقة** نفسها من Ousia باليونانية.

فالاثنا عشر إماماً هم أولئك الذين يرشدون أتباعهم إلى المعنى الروحي الخفي الداخلي، الباطن للوحي المعلن من الرسول، أولئك الذين تبقى تعاليمهم (وهي تشكل مجموعة مدونات هائلة) تالية، بالنسبة للزمن بكامله، لآخر رسول وحتى رجعة الإمام المستور، مصدر تقليد روحي، لا يرتجل فيه ولا يجدد بناءة بالقياس، كما أن شخصياتهم الفوق طبيعية والوسيطة تستقطب عبادة أتباعهم.

هذا هو، باختصار شديد، ما نجده في صميم الشيعة، ما يثير فيها دفعة واحدة ضرباً من الفكر، من فلسفة لا يمكن أن تكون إلا تلك الفلسفة التي تحدد نفسها **بالفلسفة النبوية**. وهذا هو بدقة البعد الخاص، والذي لا يغفر الذي نهضت به الشيعة في الإسلام، وهو بعد بقي حتى الآن غير مفهوم من قبل السنة على وجه العموم، وليس أقل تجاهلاً في الغرب حيث يميلون خصوصاً إلى التعاطف مع مزايا الإسلام السنّي الذي يتمتع بالأغلبية، ويتجنبون هكذا المسائل المزعجة فيما يتعلق بالأفكار المبطنة. فكم من مرة ــ وقد أشرنا إلى ذلك ــ سألنا أصدقاءنا الشيعة في إيران حول الأسباب السرية فيما تبدو لهم أنها آراء مبتسرة عجيبة!

٢ ــ فلسفة نبوية ودين مساري

هذه «الفلسفة النبوية» هي إذا صح القول مجازفة «معركة روحية» يجب على الشيعة أن تدعمها على جبهات عديدة، وتكون الشيعة بالخروج منها أولاً. وثمة عادة قديمة، تتبع بلا نقاش لم يتح لها طويلاً في اعتبار الفكر والروحانية الإسلاميتين كانا يتضحان في أشكال ثلاثة: الفكر الصوفي، وفكر الفلاسفة الذي يدعي بأنه هلليني، وفكر علماء **الكلام** أو اللاهوت السكولاستيكي. في الإسلام الذي هو بالأحرى في جوهره جدل دفاعيّ.

فقط توجد صوفية تنبذ الفلسفة والكتب، وتوجد صوفية أشادت علماً لما وراء الطبيعة هائلاً توفرت موضوعاته أصلاً من المعرفة الروحية الإسلامية. وبالعكس يوجد فلاسفة يستبعدون الصوفية ويجد فلاسفة يجاهرون بها. وأمام هؤلاء وأولئك هنا **المتكلمون**، مدرسو الإسلام (السكولاستيكيون) في الإسلام، الذين، هم، قلما يكنون وداً للصوفيين، كما لا يكن الفلاسفة الود للصوفيين. فمهما صارت هذه الرسمية

المتخلية معقدة فإنها مع ذلك تحمل على الخطأ لأنها غير كاملة، وهي غير كاملة لأنها لا تترك مكاناً لعنصر أساسي: الفلسفة النبوية الشيعية، ذات الاتجاه التأويلي أكثر منه جدلي ــ أي ضرب من الفكر الذي وهو يقيم برهنته على مجردات منطقية، يفضل تقدماً يرتبط بكشف الحجاب، «يُظهر» ما يكون خفياً **(باطناً)** تحت ستار **الظاهر**. وأن يدرك فيه الأصداء على مستوى عوالم عديدة. وعندما يكون اللقاء قد أثبت نهائياً بين **الإشراق،** الـ «لتجلي الشرقي» لدى سهروردي (Infra livre II et V) والفكر الشيعي فإنه سيصبح دارجاً لدى كتابنا الإيرانيين بأن يعلنوا أن **الإشراق** يكون تجاه الفلسفة المجردة في نفس العلاقة التي تكونها الصوفية تجاه **الكلام**. كانت هذه المماثلة من النسبة صلة قبل تكفى تقنعنا عن الطريقة التي نتصور بها الحدود مواجهة.

إن فلسفة نبوية تكون بالتأكيد، النمط من الفلسفة التي يطورها بذاته دين من جوهر نبوي كالإسلام، أعني دين تسيطر عليه لا فكرة تجسيد إلهي تجعل الله يدخل في التاريخ، ولكن فكرة الرسالة التي تكون الألوهية فيها مفارقة إلى الأبد. تخلص البشر بإلهامها إلى الذين تصطفيهم من بينهم. فالتساؤل عما يمكن أن يكون دور التأمل الفلسفي في الإسلام، وبالتالي أي نمط من الروحانية سوف يتطور مقترناً بها تكون إذن تحديد المكان الذي يكون فيه هذا التأمل الفلسفي «في موطنه» وليس يقوم على أسس واهية على نحو ما يكون هناك حيث ما يكون مرفوضاً. قبل كل شيء، ما هو وضع الإنسان الذي على الفلسفة النبوية هنا، من حيث أصولها، أن تواجهه؟

نعرف بأن الوعي الإسلامي للإنسان ولقدر الإنسان يفترض شكلاً من الوعي فائق الجدارة على إدراك الحوادث الواقعية تماماً، دون أن تكون حوادث منتمية إلى ما ندعوه بالتاريخ ــ أعني التي جعلت مادية في سياق التسلسل، والتي تسجل آثارها المادية في الأرشيف. بالنسبة لهذا الوعي توجد وقائع **ما بعد التاريخ** الأمر الذي لا يعني القول بعد التاريخي Posthistorique لكن بكل بساطة عبر التاريخي Tanshistoriques. وهذه **الوقائع** هي التي، لكي لا تكون ما ندعوه من **التاريخ**. ليست بهذا ما ندعوه من **الأسطورة**. وأنه لهذا الاستعداد لإدراك الحقيقة الواقعة للحدث على هذا الطريق المتوسط هو الذي يجعل لا طائل تحتها هنا الشروحات لطب عقلي اجتماعي تفترض

«شخصياته» قبل كل شيء، لدى أولئك الذين يصيغونه عدم جدارة للخروج من هذا القياس الأقرن: إما أسطورة وإما تاريخ[١]؟

الواقعة المسيطرة على **ما بعد التاريخ** هي بالنسبة للوعي الإسلامي الواقعة التي تعود إليه الآية القرآنية ٧/ ١٧١. إنه السؤال المطروح من قبل الله على جميع «أرواح» البشر السابقة على وجودهم الجسدي الأرضي: **ألست بربكم؟** سؤال أجيب عليه بـ «نعم» إجماعي؛ تحت هذا الإجماع كان يختفى، حقيقة، فروق كثيرة دقيقة؛ وقد اختار كل أنسي عندئذٍ، وفقاً لمفكرينا، مصيره، قبل وجوده في هذا العالم. وعلى هذا «التمهيد في السماء» حدد الرؤية الروحية الإسلامية؛ ونالت تفاسير متنوعة مطابقة لمختلف مستويات الفهم بالنسبة لابن عربي (Ob. 638/ 1240) أن الله هو نفسه هو الذي كان هكذا فيما قبل الأبدية، السائل والمجيب في آنٍ واحد[٢]. وبالنسبة لروزبيهان دى شيراز (Ob. 606/ 1209, infr. livr III) أن هذه الرؤية عقدت ميثاق حب مع **شاهد القدم**، ذلك الذي هو في نفس الوقت، الشاهد والمشاهد؛ وعندما دخلت الأرواح في شكل الجسد الأرضي فإن الهوى سابق الوجود على هذا الشرط الزائل لوجودهم حملهم جميعهم على السؤال مع موسى: «أظهر نفسك لي، أرني نفسك»[٣]. وهكذا يرشد الصوفي نفسه على سيناء صوفي سيكون له شخصياً مكان التجلي. ولدى الباطنيين عموماً، ولدى الشيعة على وجه الخصوص، هذه الآية هي واحدة من تلك التي تؤكد بوضوح، **وجود سابق** للأرواح (في ضرب معقول بصورة متنوعة) على شرطهم الأرضي الحاضر[٤]. ومما لا شك فيه، أفليس هذا هو ما يستنشف فيه طعماً أفلاطونياً «رمز الاعتقاد» بقلم أحد أبرز وأقدم علامة شيعي هو الشيخ صادق بن بابوية Sadûq ibn

(١) إننا أنسقنا إلى عرض الحد التخيلي لتحديد الحدث الذي ليس لا «تاريخياً» بالمعنى العادي للكلمة ولا هو خيالي وهمي، إلى محتوى هذه المشاكل، انظر دراستنا «Mundus imaginalis au l'imaginaire et l'imaginal» في عالم المثال: دفاتر دولية من الرمزية نمرة ٦ لعام ١٩٦٤.

(٢) انظر كتابنا: التخل المبدع في صوفية ابن عربي، باريس ــ فلاماريون ١٩٥٨ ص: ٢١٨ نمرة ١٧.

(٣) انظر الكتاب الثالث في مؤلفنا الحالي فصل ٥، وفصل ٦.

(٤) انظر في هذا الموضوع درساً عظيماً لمولا سادرا، فيما يلي.

Babueyh (Ob. 381/ 991). وبالنسبة لجميع المسلمين أن الآية نفسها تنطوي على مسؤليتهم عن ميثاق سري. تم عقده بالإرادة الإلهية بين الإنسان وإلهه.

ومن هنا يشتق المعنى الذي تعطيه الروحانية الإسلامية للحياة الحاضرة: إنها، هذه الحياة الحاضرة هي امتحان إخلاص الإنسان تجاه الميثاق المعقود بين الله وبينه في الزمن السابق على الأبدية. إن تذكير البشر بالعهد السابق على الوجود هو الهدف من رسالة الأنبياء. أما ما يتعلق بمعنى هذا العهد وبالطريقة التي يحب أن يكون مخلصاً له، فإنه السر المخبوء وراء حرف الوحي النبوي. لذلك فإن آية كهذه تغذى تأملاً لكل ما يشار إليه لمعرفة روحية، عرفان في الإسلام، تلك المعرفة التي تذعر حيثما كان ودائماً المعنيين بالأدب والدغماتين، لأنها تكشف الحجاب عن مستوى للوجود وللوعي يرفضونهما، ولأنها معرفة تخليصية، إنقاذية، معرفة لا يمكن أن تحدث، كمعرفة، من دون مساره، ومن تجدد، أحياء، يعمل على تفتح الفرد الروحي. فبالنسبة للمعرفة الروحية **(**العرفان**)** الإسلامية، الإنسان ليس آثماً، مريضاً مصاباً بخطيئة وراثية أصلية؛ إنه **مبعد، غريب** (Cf. Infr livr. II) و(chap. V et livr. III chap I)، كل شأنه أن يعي أسباب إبعاده ووسائل العودة إلى حيث **كان،** إلى **مقره.** والذين لا يريدون هذه العودة، يضلون في هوة لا أمل فيها. والذين يبحثون فيها عن الطريق يجدونه في المعرفة الروحية، في العرفان، باكتشاف المعنى المخبوء في الوحي النبوي، في التأويل الذي يكيف **ولادتهم الروحانية.**

ذلك أن ضرورة إيجاد الطريق والمرشد لهذا الطريق هي هنا إذن، وأنه هنا أصلاً تتجذر الشيعة، وأن هذه الفلسفة النبوية تأخذ منشأها من هنا، وليس في وسعنا أن نعرف روحها أفضل من أن نذكر بالتشبيه الذي استخدمه فيلسوفنا الكبير سادرا شيرازي Sadrâ Shîrâzî (Ob. 1050/ 1640): «الوحي القرآني هو النور الذي يضيء الرؤية. إنه كالشمس التي تغدق النور. وبدون النور، ليس في الوسع رؤية شيء. ولكن إذا نحن أغمضنا العيون، أي إذا ادعينا الاستغناء عن العقل الفلسفي فإن هذا النور نفسه لا يرى بما أنه لا تكون هناك عينان تراه». وكل تضاد بين فلسفة ولاهوت يكون سبقياً erpriori مذللاً **بحكمة إلهية،** تجلٍ نبوي ميال في عصر سادرا للإشارة بصورة فائقة للتأويل الروحي للقرآن على نحو ما يعمل على التعريف به تعليم الأئمة.

من الميثاق المعقود على هذا النحو، كذلك منذ الأصل بين الوحي النبوي والتأميل الفلسفي ينتج وضع فريد بالنسبة للفلسفة التي تعد إلى مرتبة «فلسفة نبوية» وستكون بعد الآن غير منفصلة عن الجهد الروحي وعن التحقق الروحي الشخصي. والفارق الأساسي إزاء الإسلام الشرعي يمكن الآن استبانته. ونساق حقيقة إلى التأكد من أن الوجه الجوهري الذي ينكشف عنه الفارق بين الدين الشرعي السنّي والمعرفة الروحية للإسلام الشيعي هو الخلاصة المختلفة التي نستخرجها من هذا الجانب وذاك. من القبول بنفس الواقعة. إلا وهي أن نبي الإسلام قد ختم مرحلة الحقب السابقة للنبوة حقب الأنبياء الكبار الذين أتوا قبله: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، يسوع ــ باعتبار أن محمداً آخر نبي سيأتي **بشريعة**، خام النبوة **التشريعية**.

في هذه الحالة، إذا كان صحيحاً القول بأن الوحي النبوي ليس له إلا معنى حرفياً، إذا كان مداه يتحدد بظاهر شريعة أخلاقية واجتماعية، فإن تاريخ البشرية الديني عندئذٍ يكون حقيقة، تماماً قد ختم بما أنه لن يعود أبداً ثمة من شريعة جديدة إلهية موحاة (سبق أن أشرنا إلى تصريحات الإمامين الرابع والخامس المؤكدة على أنه إذا كان معنى القرآن يقف عند هذا المعنى الحرفي، فإن القرآن كله منذ الآن يصبح ميتاً). بالمقابل، إذا كان الوحي يحمل في ذاته، في نصه، شيئاً ما مخبوءاً، شيئاً ما لم يكن النبي، بوصفه نبياً مأذوناً بكشفه على البشر (cf. infra chap. VI) فإن الوضع يتغير من كل شيء إلى كل شيء. وهذا الوضع يكون مميزاً بالانتظار الأخروي للوحي بمعنى الوحي التام ــ الوحي الذي يتقدم في ليل الباطنية. وقد بدأ هذا الليل مع الإمام الأول منذ أن غادر هذا النبي هذا العالم؛ وسوف لا يتم إلا **برجعة** الإمام الأخير، الثاني عشر، المستور حالياً، وهذه الرجعة **تبشر بالقيامة الكبرى**.

بالنسبة للشيعة، إن الأخرويات. ليست لا قسم من عقيدة دينية غامض ولا موضوع بسيط نموذج. إنه شيء ما أساسي، عضوي، شيء ما تنبثق فلسفته نفسها منه، لأنه ليست هناك من فلسفة نبوية إلا مرتبطة عضوياً بالأخرويات؛ وفلسفة كهذه تنشأ من الاستشعارات بهذه الأخرويات وتنظم أشكال الاستباقات. ربما نجمع الناس جميعاً. في الإسلام، تقريباً، على الاعتبارات التي أظهر فيها الأئمة الشيعة منذ الأصل ضرورة وجود الأنبياء. ولكن فيما بعد، ماذا جرى من الأمر الآن حتى إنه لم يعد من أنبياء أبداً، الآن بعد أن جاء النبي الأخير؟ هذا السؤال المشبح أن

الشيعة هي التي تطرحه، وأنها لعلى هذا السؤال تجيب. لأن إلحاحية فلسفة نبوية على وجه الدقة ليست كذلك إلا لأنه لم يعد يوجد أنبياء.

الإجابة هي في توكيد **ولاية** الأئمة الذين تعاقبوا بعد الرسالة (الرسالة النبوية) لآخر نبي ﷺ. وهذا هو الجواب الذي تسوقه أحاديث الأئمة أنفسهم كما هي تلك التي يعدها اللاهوتيون ــ الإشراقيون الأكثر تمثيلاً للمعرفة الروحية (العرفان) الشيعي، على سبيل المثال كابن أبي جومبور (Ob. Jambûr past 901/ 1496). الأمر الذي يصنع بالنسبة لهم فارق الشيعة الجوهري بإزاء إسلام الأغلبية، إنه **الولاية** Walâyat وهذه هي السري، الباطني، حرفياً، الشيء، الأمر الباطني Res esoterica[١]. فإن الإسلام

(١) محمد بن علي بن أبي جوهر الإحسائي Jan bur Ahsâ-i هو أحد كبار المفكرين الإماميين في القرنين التاسع والعاشر الهجريين (Ob past 901/ 1496). من أجل هذا التوكيد المتعلق بجوهر الشيعة انظر كتابه الضخم:

كتاب المجلى، طهران ١٣٢٤، ص: ٤٨٠ ويمكن كذلك قراءته في القرن السابق عند حيدر عامولي Hayder Amoli فإن مؤلفينا يلتمسون تعزيزاً دائماً تصريحات الأئمة أنفسهم. ونحن نلفت النظر منذ الآن إلى أننا سنتعمل دائماً في النص الشيعي الكامل عبارة **ولاية** Walâyat وليس عبارة وليس عبارة Wailâyat بالكسر المستعملة بصورة دارجة في الصوفية. وغالباً هنا ندمج هاتين العبارتين الواحدة بالأخرى في الغرب وتترجم بصورة غير وافية بالغرض بـ«قداسة»، فالولاية لهذا الاختيار الإلهي، لهذا التقديس هو في صميم الرسالة **النبوية** نفسها؛ فما من نبي إلا ويكون **والياً**، ولكن **ولياً** لا يكون اضطراراً متصفاً بصفة نبي. فكلمة ولاية Walâyat معناها أساساً «صداقة» بالفارسية «دوستي diusti»؛وكثيراً ما تقرن بعبارة محبة، وتدل هكذا في نفس الوقت على شعور التفاني والمحبة الذي يجاهر به الشيعة لأئمتهم الاثني عشر. فالولاية Wâlayat للإمام هي المشاركة بالولاية Wâlayat الأبدية للإمام. المحتوى الميتافيزيقي للإمامية imamolagie يعطي للولاية Walayat معنى ووظيفة كونيتين، تدل على مختلف المستويات الكونية. أما الولاية Wilayat بالمعنى الدارج للصوفية ترجع أساساً إلى الحالات الذاتية في العلم الروحاني. فالقول بالانتقال من الولاية Wâlayat إلى الولاية Wilayat فإنه وضع العلاقة بين الشيعة والصوفية غير الشيعية موضع الخصام؛ والأمر يحتاج لوضع مؤلف خاص لمعالجته (انظر فيما يلي، ج III كتاب ١٧) وعلى كل حال فإن مسألة النبوة prophetalogie المشارة هنا وأثناء هذا الكتاب الحالي تطرح بعبارات النبوة والولاية Wâlayat باعتبار أن الولاية Wâlayat الباطن هي الباطن للنبوة.

المجاهر به بالوعي الشيعي يصادر المسارة على مذهب هو مذهب الخلاص، ويمثل تمام التمثيل هكذا المعرفة الروحية (العرفان في الإسلام). وهذا الإحساس المساري يتضح في أطروحة أساسية كانت تكفي منذ الأصل هي وحدها، أن نقرع إنذار الخطر لدى العلاّمين في الإسلام السنّي الصحيح، ممثلة الروح والتصورات في الدين الحرفي. هذه الأطروحة، هي أنها كل ما يكون خارجياً، كل ظاهر، كل **ظاهر** له حقيقة داخلية، مخفية، **باطنية** فالظاهر هو الشكل المتجلى، مكان الظهور **(المظهر)** للباطن. كما يجب بالمقابل أن يكون لكل باطن ظاهر؛ فالظاهر هو الوجه المرئي والمتجلي للباطن، وهذا الباطن هو الحقيقة الروحية، الفكرة **الحقيقية،** السر، المعرفة الروحية، المعنى والمحتوى فرق المحسوس لهذا المعنى. أحدهما يكون جوهراً، ماهية، وقواماً في العالم المرئي، والآخر يدوم ويقوم في العالم اللامرئي، في **عالم الغيب.**

هذه هي العلاقة المتبادلة، معامل الارتباط الأساسية بين الظاهر والباطن التي تظهر في علاقة رسالة النبي المرسل من الله. والوظيفة الأولية للإمام كـ «وليّ الله». إن الوظيفة النبوية هي إتاحة «التنزيل» وإظهار المظهر، المتجلى ــ أي الحرف الموضعي للوحي الديني، هو بذاته Eoipso **فجر الفعل** إنها تصادر للشيعة، وظيفة مكملة من أجل «إتمام الرجعة» (التأويل) لهذا الظاهر إلى حقيقته الروحية، إلى فكرته الأصلية أو معناه الباطني. فإجراء هذه الرجعة هو ما تعنيه اشتقاقياً كلمة **تأويل** Reconduireá، وهذا يريد القول بالـ: تفسير، (التأويل، الترميز) الروحي للوحي. وهذا التأويل يخضع أساساً للهبة اللدنية **لولي** الله، أو لوظيفة الإمام الأولية **(الولاية)**. وفي الحدود نفسها. حيث يكون **الظاهر والباطن** هما متبادلا التبعية، فإن الوظيفة النبوية والوظيفة الأولية للإمام **(النبوة والولاية)** تكونان كذلك كلاهما متداخلتين، متضامنتين، غير منفصلتين، **متلازمتين.** إن المصدر، القبول، وسلوكية المفهوم الشيعي للإمام تتعلق إذن بالوعي الديني الأصلي الذي يوضح مفهومه الإدراكي الأول والأساسي فيه. إنها صورة ــ نموذج مثالي متقدمة على معطى تجريبي.

كل شرح آخر يتغاضى إذن غير التمييز في الجوهر عن إمامية إسلام الأغلبية والدين الشرعي مراع لمشروعية الأفعال والطقوس، محاذر ومعاد تجاه كل «استبطان»، كل ما يذكر بفكرة الأولية وينطوي عليها. والكلام بصورة التلازم في الإسلام عن

الباطنة، بإغفال الكلام عن الشيعة (وهذا ما يحدث عادة أحياناً في الغرب) أنه يعني عدم خطورة حالة الأشياء الحقيقية على البال.وهذا هو التملص من مغزى التأكيد بأن **الإيمان** لا يمكن أن يبلغ تحققه التام بدون ولاية الإمام. الأمر الذي يريد القول: إذا لم نعترف لا بمعنى ولا بوظيفة الإمام ـــ وبالتالي بدون التأويل، وهو الأمر الذي يعني القول: بدون الأنتيلجنسيا **سبرتيوباليس** Intellihentia Spiritualis، **المعرفة** للوحي الإلهي (Cf. Imfra. Ehap. V). لأن **التأويل**، إذا حرم من الإمامية، يظهر للشيعة على أنه ضرب من علمنة الشيعة، وهذا هو ـــ بأهمية كبرى ـــ ما نراه، عندما يقصد تصور العلاقات بين الشيعة أو الصوفية الشيعية من جهة والصوفية غير الشيعية من جهة أخرى.

لقد صار يوجد هنا مجموع من المفاهيم الأساسية المتعلقة بالنبوة والإمامة يأتي شرحها فيما بعد (Infra. chap. vol VII) ولنضف إليها بعضاً من هذه المفاهيم التي يجب أن تكون من الآن حاضرة في الذهن، والتي يميز بها مؤلفونا شخص الإمام الروحية[1]. أن الوظيفة **لولي** الله غايتها معرفة الباطن ـــ أي المعنى الروحي الإلهي؛ والأيلولة النبوية الزمنية **(الوراثة)** لا تخص إلا المعرفة الظاهرة ـــ أعني المعنى الحرفي للوحي (سنرى فيما بعد الفصل ٦، ٤ تتحدد المعرفة بأنها التركة الروحية). والإمامة في تمامها هي المعرفة المزدوجة بالظاهر والباطن؛ فالنهوض بأعباء الوصايا النبوية الروحية هو حفظ وحماية «السلسلة الظاهرة»، وهي صيانة سوف تبقى إلى الأبد عابرة، وقتية، مبهمة في غياب الأولى.

هذه الإيضاحات صارت تدل من قبل كيف أن مسالة الإمامة الشيعية تجاوزت أقصى الحدود التي أراد تقليصها إليها جميع أولئك الذين لم يكونوا قادرين على إعطاء

(١) انظر معصوم على شاه: **طرائق الحقائق** ـــ طهران ١٣١٦ (١٩٠٣) مجلد ١، ص: ٢٥٩. هذا المؤلف من ثلاث مجلدات بالفارسية هو الموسوعة الأكمل المتعلقة بالصوفية الإيرانية؛ وقد نشر مؤخراً لها طبعة نموذجية في طهران. ويلاحظ أن تعريفات بعض المفاهيم المميزة للصوفية الشيعية كما ترجمت قبل ذلك قد قدمت من قبل معصوم على شاه قد نقلت عن Allaaddaule Semmâni بالنظر إلى أن المؤلف لا يشك، في هذه النقط بشيعية هذا الأخير (انظر فيما يلي كتاب ٤) انظر أيضاً: Moh. Âli Salzavâri Khôrâsâni تحفة العباسية، شراز Sd ص: ٧٥.

تفسير سياسي لها أو اجتماعي ــ سياسي. فالذي صار الإمام الأول علي بن أبي طالب ابن عم وصهر النبي، لم يكن هو نفسه ــ نعلم ذلك ــ «إلا الخليفة الرابع» في ترتيب التعاقب في سلسلة التاريخ الرسمي للإسلام الظاهر. ولكن، ليس أكثر من هذا لا يؤكد حقيقته كإمام، وهذا لا يمنح أية تولية إمامية لأولئك الذين كانوا بحسب التسلسل الرسمي الخلفاء الثلاثة الأول (أبو بكر وعمر وعثمان) ولا لأولئك الذين صاروا فيما بعد خلفاء بني أمية وبني العباس. الخ.. فإن إدراك ما كان يشكل خلافاً مع الشيعة هو إدراك أن ثمة شيئاً آخر غير «الشرعية السياسية»، والتنافس الأسري[1]. ذلك أن الإمام لا حاجة له البتة بأن تعترف فيه جماهير الآدميين لكي يكون إماماً، بالنظر إلى أن هبة اللدنية غير منظورة لديهم، تماماً كما أن العالم الروحي الذي أصله منه وينتمي إليه، فإن الإمامة لا تتعلق بحكمهم. بل هناك مواضع، من المقتضى أن لا تظهر الإمامة فيها (كما في الوقت الحاضر من **الغيبة**) والخلافة الزمنية لا تتعلق إلا بإقامة الشريعة والحفاظ عليها، بسلسلة الظاهر. فما من واحد من الأئمة الأحد عشر، بعد الإمام علي مارسها بالفعل، ولكن كل واحد منهم لم يكن في ذلك أقل من «قائم القرآن» وهذا يفترض شيئاً آخر تماماً غير الخلافة الزمنية. فهذه هي الخلافة «بمعناها الحقيقي» على نحو ما كانت متحققة في الإمام، ولكنها في التحقق الكامل لا يمكن بالتعريف والجوهر ألا تحدث في نهاية المنظور الأخروي.

ها هو الآن نصّ يجمل، وهو يعمل على إشعارنا على أفضل وجه بروح **الجماعة الشيعية السلوك** L'ethos كل ما أتينا على رسمه في خطوطه العريضة. هذا النص يحمل لنا شيئاً مثل خلاصة محادثة للإمام السادس الإمام جعفر الصادق مع المفضل

---

(١) ثمة حديث شهير، يرجع إليه مؤلفونا هو الذي يروى عن الرسول وقد رأى حلماً جماعة من الناس من أمته هاجموا منبره وصعدوا إليه كالسعادين وأرغموا الناس على التراجع أمامهم. ومنذ أن رأى هذا الحلم لم ير الرسول بعد يبتسم أبداً. هؤلاء الناس هم الشجرة الملعونة التي تتكلم عنها الآية القرآنية ١٧: ٦٢ وليس ثمة شك بالنسبة لمؤلفينا أن هذه الشجرة الملعونة هم الأمويون. وفي شرحه الكبير للكوليني Kolayni (**شرح الأصول من الكافي**) المرمولا سادرا هذا الموضوع في إسهاب طويل متعلق بغيبة الإمام حتى نهاية Aiôm الحاضرة. فالأئمة الاثنا عشر لا يشكلون سلالة كسلالات هذا العالم. فسلالاتهم لها بعد أخروي. والإمم الاثني عشر هو في آنٍ واحد هنا من قبل وهو غير هنا بعد. أن الـ «سلطة» القصوى بالمعنى الشيعي هي سلطة غير المرئي، والإمام غير المنظور من العالم.

بن عمر الجعفي Mofazzal ibn ‘Omar al-jaefî الذي كان في عداد أخلص مريدية. وها هو سرد هذا النص الدقيق حيث أعلن الإمام:

«إن قضيتنا صعبة. وللمحافظة عليها يجب لها ضمائر يُشرق فيها الفجر، وقلوب مضاءة بالأنوار الباهرة، ونفوس نقية، وطبائع جميلة. فإن الله هو أيضاً قد تلقى من الآن **الميثاق** من شيعتنا، وإنه لمن يكون مخلصاً وأميناً لنا سيوفى له الله هبة الجنة. وأن من يخوننا ويغرر بحقنا يوضع منذ الآن في جهنم. ففي الحقيقة إننا نحن (الأئمة) نستمد من الله سراً، سر لم يلق الله على شخص غيرنا حمله. ثم أمرنا أن نبلّغه. وها نحن نبلغه. ولكننا لم نجد شخصاً جديراً به، شخص نعهد بوديعته إليه، ويكون قادراً بحمل أمانته، قبل أن يخلق الله لهذا الغرض بعض الرجال جبلوا من طينة محمد ومن ذريته (أي من ماهية محمد نفسها والأئمة) فإن هؤلاء الرجال خلقوا من نور محمد والأئمة بفيض مبدع من الرحمة الإلهية. ننقل لهم، بأمر من الله، ما أمر بنقله. فيتقبلونه ويتحملونه؛ لا ترجف قلوبهم به؛ وأرواحهم تتعاطف مع سرنا؛ تميل عفوياً إلى فهم ما نحن عليه روحياً؛ وعفوياً ينقبون عن قضيتنا. بيد أن الله خلق أناساً ينتمون إلى النار، وقد أمرنا بأن ننقل لهم نفس الشيء. سوف ننقلها إليهم إذن. ولكن قلوبهم مغلقة أمام سرنا، يرتاعون منه ويرددونه إلينا مرفوضاً؛ عاجزين عن تحمله فيحتجون بالكذب. فختم الله على قلوبهم. إلا أن ألسنتهم تنطق بجانب من الحقيقة؛ يذكرون صيغتها ولكن قلوبهم تنبذها». عندئذٍ، على ما أورد المفضل الجعفي، ذرف الإمام بعض الدموع ورفع يديه إلى السماء قائلاً: «يا إلهي! اجعل برحمتك أن يعيشوا حياتنا وأن يموتوا مماتنا! لا تدع أحداً من الأعداء يظهرون عليهم لأنه إذا تركت العدو يتغلب عليهم، لن يكون بعد أحد ليعبدك في هذا العالم»[١].

---

(١) هذا الحديث الطويل والخطير صادر عن كتاب **رياض الجنان** لفضل الله محمود الفارسي، انظر شيخ أغابوزرع Bazarg في Dhart’at مجلد ١١، ص: ٣٢١/ رقم ١٩٤٥. وغالباً ما يذكر: كاشفي (Kâshef (ob. 910/ 1504 في كتابه **جواهر التفسير** (انظر ريحانة الآداب ٤ رقم ٥٣٩) أبو حسن شرف الأصبهاني في كتابه تفسير مرآة الأنوار (ما بعد ص: ٢٧ رقم ٤) ص: ٦ وما بعد؛ وقد علمه باقر مجلسي في موسوعته بحار الأنوار: طبعة ليثوغرافي ١ ــ ١٣٥ وطبعة جديدة نموذجية، رقم ٨، مجلد ٢ (كتاب العلم) فصل ٢٦ حديث ١٠٥، ص: ٥٩ ــ ٢٠١ Sur les «paginés de Ciel» et les «pingées d’enfer» dont peut être constitué une créature humaine انظر كتابنا: **أرض علوية**، ص: ٣٥٠، نص كريم خان كرماني.

هذا النص، المشحون بالنغمة الشيعية، بالغة الصحة، سيكون له أصداؤه في كل ما يلي هنا. فإنه يمهد لتفسير الآية القرآنية ٣٣: ٧٢، كإخفاء سر الوديعة الإلهية المعهودة إلى الإنسان. فهو يذكر البواعث نفسها الواردة في حديث الإمام الأول إلى مريده كميل بن زياد Komayl ibn (Infra cap. III, 2 et 3) Ziyâd. وعنى أنه إبان مشهد **ما وراء التاريخ من الميثاق**، الذي أوردنا ذكره من قبل الـ «نعم» لم تنطبق بنفس الأسلوب من جميع البشر. بعضهم كان يحمل رفضاً من قبله. وهؤلاء كان ينبغي أن يكونوا المنكرين الأبدين، ناس الـ «مسارة الخائبة»، أصحاب، «اللا بدون نعم»؛ ومصيرهم، هم أيضاً، يعود أصله إلى اختيار سابق للوجود لا يمكن لأي تفسير إنساني أن يتبلغه. وأخيراً فإن أول جملة نطق بها هنا الإمام مماثلة **للحديث** الشهير الذي جعل في سر الأئمة هو سر التأويل الباطني، ومن هنا بالذات يرجع إلى السر الخفي للـ «**حقيقة المحمدية**» الأصلية (Infra ehap. V).

وإننا على هذا النحو نساق أيضاً إلى تحديد وجهين أساسيين يتممان تكوين الإمامة بالنسبة للشيعة الاثني عشرية: في المقام الأول، كيف يصير في بنية رجعة الأئمة تتكون من أثني عشر شخصاً من نفس الماهية، يتحملون بصورة سابقة على الأبدية، أي منذ ما قبل التجلي على الأرض، وظيفة تجلٍّ أساسية. وفي المقام الثاني، كيف بسبب وظيفة التجلي هذه تكون الإمامة عنصراً مكوناً أساسياً في الدين النبوي الأبدي، وبالتالي حاضرة في جميع حقب المرحلة النبوية.

٣ ــ الملأ الأعلى من الأئمة الاثني عشر

تحديداً لهذين الوجهين هناك مجال لاعتبار عدد الاثني عشر، بادئ ذي بدء محدداً بذاته، بكمالة نفسه، إن هذا الكمال هو ما تؤكده تصريحات الرسول المتعلقة بعدد الأئمة، وهذا الكمال في الملأ الأعلى plératique، كما هو ليس في وسعه تجاوز العدد الاثني عشر هو الذي يضع امتيازاته بشخصية الإمام الثاني عشر الخفية. من بعد سيقتضي التذكير في ذلك أن يضرب به المثل والصلات المشتركة في الكونيات وفي التراتب التاريخي من التاريخ القديم hierohistoire؛ وللاثني عشر تجليهم في مختلف المستويات النشوئية لتجلي (ظهور) الكائن كما في الحقب المتتالية لدورة

النبوة. وهذه التجليات المختلفة هي التي تحيط شخصياتهم التاريخية الأرضية بهالة، التي ظهرت بسرعة بالغة أثناء القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الهجري.

من جهة، نلاحظ أن لعدد الاثني عشر أيضاً أهمية لدى شيعة الأئمة السبعة والاسماعيلية. حتى هنا مع ذلك يرجع لا إلى العدد المحدد للأئمة أنفسهم، وإنما إلى أصحاب الرتب العالية الاثني عشر (الحجة الاثني عشر؟) الذين يحيطون بكل واحد منهم على الدوام. والعدد الاثني عشر لا يوضح في ذلك إذن عن نفس الإيقاع الأساسي في الشيعة الاثني عشرية، وهنا بالضبط هي إحدى الفوارق بين الواحدة والأخرى[1] فإن أحاديث عديدة، ذاكرة بأن عدد الأئمة يتحدد بالاثني عشر، ترجع بعضها إلى الرسول وبعضها الآخر إلى الأئمة شخصياً. فضرورة العدد الاثني عشر، كعدد كامل، مرقم للضابط الداخلي لمجموع كامل في الملأ الأعلى، هو مشهور، في تلك الأحاديث، بالإسناد إلى صور البروج، إلى الأسباط الاثني عشر في شعب إسرائيل، إلى الاثني عشر ينبوعاً التي فجرها موسى بعصاه من الصخرة، إلى الشهور الاثني عشر للعام، في الشيعة الاثني عشرية.

من جهة أخرى، فإن إقامة علامة وحيدة على الأرض بين الرسول والإمام بين محمد وعلى بن أبي طالب هو بسبب أساسي واصل الإمامة منذ ما قبل وما وراء تجلياتها في هذا العالم، في الحقيقة النبوية، الأبدية. والحال أنه إذا كانت الإمامة قد ظهرت لأعين الجميع برفقة رسول الإسلام فإنها كانت من قبل سابقاً «قد تجلت سراً مع كل نبي مشرع (انظر فيما بعد أيضاً). ذلك أن وظيفة كل نبي كانت دائماً أساس الرسالة، تبليغ الرسالة الإلهية بنصها الحرفي. في حين أن وزارة الأئمة. كانت التلقين، المسارة (المسّارة بالمعنى الروحي الخفي بالوحي الإلهي الحرفي) (**التأويل، التحقيق**) فالأئمة هم المرشدون الذين يهدون إلى هذا الفهم. إلى هذه الأنتلليجنسيا الروحانية Intelligentia spiritualis؛ بل أكثر أيضاً أنهم هم أنفسهم هذا المعنى. (انظر أيضاً فيما بعد فصل ٥). وهذا لأن الإمامية المتيافيزيقية، تتدبر في أشخاصهم

(١) حول هذا الفارق الوظيفي للعدد اثني عشر، انظر كتابنا الثلاثية الإسماعيلية trialogie ismaelienne.

السابقة للوجود، التجلّي الأوّلي، فوق بشرية سماوية، علوية، مخلوقية لا شك، لكنها التي تكون هي الوجه الإلهي المكشوف، الموحى به للبشر.

ذلك أن البشر يلتفون نحو هذا eo ipso، نحو هذا الوجه، عندما يتلفتون نحو الألوهية، لأن هذه الألوهية بذاتها تبقى متعذرة البلوغ بالنسبة لهم: إنها الهاوية، اللانهاية، الصمت الإلهي، le dens absconditus. أن موضوع الوجه هذا لهو على أهمية رئيسية بالنسبة للاهوت الشيعي كله، فهو ليس البتة ثمرة تأمل متأخر. إنه ذكر من قبل في أحاديث الأئمة أنفسهم[١]. وسنرى (فيما بعد في الفصل السابق) أن هذا الموضوع يحدد إلى معنى أن الإمام هو الذي يجعل التأويل ممكناً بالنسبة للإنسان لأن الإنسان مهما بذل من جهد فإنه يتجه نحو هذا الوجه من إله الوحي du dens revelatus. فإنه يتجنب في آن واحد معاً فخّى التشبيه والتأثيل المزدوج، أعني التشبيه واللاأدرية هو على شرط أن يكون واعياً للأمر. بالمقابل، إذا هو نبذ فكرة الإمام الشيعية، فإن يقترف مهما عمل وقال، بدور **خطأ إبليس**، إنه يسقط حتماً إما في التشبيه، بالوقوع في الخطأ في معنى الأسماء والصفات الإلهية، وأما في التأثيل ta tel الذي، في جهده الباطل لإنقاذ المفارقة الإلهية، لا يفعل إلا أن يحلّ محل وحدانية التشبيه الساذجة، وحدانية مجردة.

إن الأئمة الاثني عشر مع النبي وفاطمة ابنته (فاطمة الزهراء)، أصل السلالة الإمامية، يشكلون الـ plérâme (الأربعة عشر المعصومين) (بالفارسية chahârdeh)، الذين يحدث ظهورهم في مستويات العالم المختلفة (**لاهوت**، **جبروت**، **ملكوت**، **ناسوت**، انظر فيما بعد الفصل الخامس). ودون التمكن هنا من الإلحاف في ذلك الوقت الحاضر (لأنه ستتاح لنا الفرصة للتعمق في البحث المقارن)، إلا إننا لن

(١) حول مبحث الوجه Face الشيعي انظر دراستنا الحديثة: وجه الله ووجه الإنسان (بصورة رئيسية استناداً إلى مؤلف القاضي سعيد القمي Eranco-Jahrburh XXXVII, Jûrieh 1968, P.P. 165 à 228. En contre, malitre éd. Et الثلاثية de Malla SIadra shiraz كتاب المشاعر الملكية الإيرانية، trad. Teheran-Paris 1964, PP. 185-159. الإسماعيلية؛ تاريخ الفلسفة الإسلامية؛ وحول الاثني عشر شخصاً أو hypostasis الأولين في سماء الولاية، وكذلك كتابنا Terreceleste.

نالوا جهداً في الإشارة إلى التماثل بين مجموعهم ومجموعات اللغة القبطية[١] فإن **ابوكاليبس** Apocalypse آدم يعرف أربعة عشر أيوناً Aions من النور، أشكال ظهور المضيء (في المصطلح الشيعي نقول: **مظاهر الحقيقة المحمدية**). والعرفان المانوي يتمسك بتفسير صلاة شيغا Sheth ابن آدم الموجهة «للأربعة عشر أيوناً Aions العظام من النور» (وعليه فإن شيغا ك «إمام آدم» هو وجه من المستوى الأول في العرفان الشيعي)؛ فهو يتمسك بتفسير الـ «أربعة عشر مركباً» التي أبحر عليها يسوع للهبوط إلى هذا العالم[٢]. وليست المماثلة أقل إثارة للدهشة بين الإمام الثاني عشر (الرابع عشر من الأطهار) والرابع عشر من الأيون Aion النور. وأبوكاليبس آدم يتكلم أيضاً عن الرابع عشر كما عن **الدخيل**، الغريب: صبي ولد من النور الغامض، خطف إلى مكان غير ممكن الوصول إليه، حيث ربي وغذي. والإمام الثاني عشر محمد القائم أو المهدي ولد بصورة غامضة، اختفى أيضاً وهو ما يزال طفلاً في اليوم نفسه الذي غادر فيه أبوه هذا العالم وهو ما يزال شاباً، الإمام حسن عسكري (قى ٢٦٠/ ٨٧٣ انظر فيما بعد الكتاب ٧). ولسوف نسمع الرسول محمد يشرح بخصوصه كما يعبر النبي زراتوسترا بخصوص المخلص سوشيان: «إنني فيه وهو فيّ».

إن الإمام الثاني عشر (الرابع عشر من الأطهار) هو الإمام المحجوب عن زماننا، يقيم في عالم فوق طبيعي لا يرى للبشر، حتى ظهوره المقبل، رجعته النهائية التي تختم المرحلة الحاضرة من عالمنا. فالزمن الذي نعيشه حاضراً هو زمن غيبته كإمام منتظر، وقد موثل من قبل عدد من المؤلفين الشيعة بينهم حيدر آمولي Haydar Âmoli ببراقليط

---

(١) حول الجماعات الاثني عشر، الاثني عشر سطحاً dadécades انظر على سبيل المثال Un- bekanntes altgnostisches werk, in kahtisch-gnostische Sehriftes I. Bd., hragb. Von Garl Schmidt, 2. Auflage Von Walter Till, Berlin 1954, P. 338 (chap. III) P. 353 (chap). XII etc.

(٢) حول اللأربعة عشر أيوناً Aions (Enos) انظر أبوكاليس آدم Apocalypse Adam رؤيا القديس يوحنا في نهاية العالم، وذلك في: Kaptisch- gnostisch Apokalysen aus codese V von Nag Ham-madi, hragb. V. A. Böhlig und pahar Labib, Halle- Wittenberg 1963 P. 91; pp. 109- 115 (Die Vierzehn Aussagen Uber den phaster), Kephalaia. I, Hâlfte, stutt- gart 1940, chap. VIII, pp. 36-37 (sur les quatorze vaisseaux de Jesus); chap. X, pp. 4255 (sur les quatorze grands Aîon dans la prière de Sethel).

Paraclet، روح القدس الذي ذكره يسوع في إنجيل يوحنا[١]. ولسوف يواجهنا ما يدعو للعودة إلى ذلك هنا بالذات، لأن هذا الاستيحاء البيراقليطي للإسلام الشيعي كشاهد على الدين النبوي الأبدي يطرح سؤالاً رئيسياً على «اللاهوت العام للأديان» التي ربما يراها المستقبل تتفتح. ولأن وجه الإمام الثاني عشر يستقطب تقى الشيعة الاثني عشرية فإننا سنكرس له، بخاصة الكتاب النهائي من المؤلف الحالي. ولكن للسبب نفسه كان من المستحيل أن نمضي قدماً بدون أن ننوه بذلك منذ الآن.

قلنا من قبل أن بنية الملأ الأعلى plerame الاثني عشرية تجد مصداقيتها وكفالتها في عدد وافر من **الأحاديث** الشيعية؛ كذلك تجدها في الآيات القرآنية التي يجعل منها **التأويل** الشيعي مرتكز إيمانه الديني، كما تجدها أخيراً في عدد من التوافقات تدلها عليها تجليات بمستويات كونية نأتي على ذكرها فيما بعد. وليس في وسعنا هنا إلا الإشارة إلى بعض منها.

فهناك، على سبيل المثال الحديث الذي يعلن الرسول فيه شخصياً: «إن الأئمة يكونون من بعدي اثنا عشر؛ الأول هو علي بن أبي طالب؛ الثاني عشر هو **القائم، المهدي وهو الهادي** الذي يأخذ الله بيده ليعمل على فتح مشارق الأرض ومغاربها» أو أيضاً: أن عددهم يكون بعدد شهور السنة؛ ونفس عدد الينابيع التي فجرها موسى بعصاه عندما ضرب بها صخرة حوريب Horeb؛ ونفس عدد نقباء إسرائيل، وقوله مخاطباً وصيَّه الروحي «الأئمة الهادون المهديون الأطهار سيكونون يا علياً اثنى عشر (أي أحد عشر إماماً وأنت) من ذريتك أنت أولهم وآخرهم يكون على أسمى؛ وعندما يظهر يملأ الأرض عدالة وألفة، كما هي الآن ملآنة جوراً وتعسفاً».

ويؤكد النبي ﷺ، مشيراً إلى ما أريه أثناء ليلة أسرى به وصعوده إلى السماء، إنه رأى **فوق مراقي العرش اثني عشر نوراً**؛ في كل واحد من هذه الأنوار سطر من الكتاب بلون أخضر يحمل على التوالي اسم واحد من الأئمة الاثني عشر[٢]. والموضوع نفسه

---

(١) Apocalypse d'Adam pp. 92 et 114- 115.

(٢) انظر Sayyed Haydar Âmoli, La philosophie shi'ite, éd: H. Corbin et O. Yhia (Bibliothèque Iranienne vol. XVI), Téhéran-Paris 1969. pp. 103-104 du texte arabe sur le Paracelet, et trilogie ismaélienne, pp. 99-155. Voir également Ibn Abi Jamhûr op.cit. p. 308, repérant or «Abdorazzaq Kâshâni, commentateur de Fasûs d'Ibn Arabi.

يظهر مرة أخرى في **اللوحة من الزمرد** التي يأتي بها من السماء الملاك جبريل إلى فاطمة الزهراء، أو تجلب إلى الرسول ويقدمها هدية إلى ابنته (وهنا نذكر بموضوع تابولا سمارا غدينا tabula smaragdina في التقليد الهرمسي). ذلك اللويح من المرمر كان يحمل في سطور من الكتابة كان ذهباً يتلألأ كنور الشمس، باسم النبي وأئمته الاثني عشر. واستطاع أحد «أصحاب» النبي «جابر الأنصاري» وهو واحد من أوائل الشيعة، أن يأخذ نسخة عنه بإذن من فاطمة. والإمام الخامس محمد الباقر (ob vers 115/ 933) أسهم في ذلك أيضاً بأن قدم التصديق، إذن قبل ذلك بكثير «تقديسياً» على الأقل، بأن سلالة الأئمة الاثني عشر لم تبلغ في هذا العالم حدها التسلسل التاريخي[١].

جميع هذه الروايات، بعددها الوافر، تسهم في توسيع إدراك الشيعة للآيات القرآنية وتشرحها، وهي التي تعتبرها ضمانة إلهية لها. فالحجة المزدوجة التي يحلو لها أن تتأملها ملياً هي **العصمة** الممنوحة بعطاء إلهي لشخص الأئمة، ونص إلهي لا يخضع بطبيعته نفسها مقامهم الروحي، لتعسفه الاختيار البشري ولآيتين قرآنيتين من تلك الآيات أهمية عظيمة.

فهناك الآية الكريمة (٣: ٥٤) التي تحيلنا إلى قضية **المباهلة** التي كان الرسول محمد قد وجهها إلى مسيحيي نجران ومطارنتهم في العام (١٠/ ٦٣١) لرجاء الله أن يحسم بإشارة من لدنه بين تصوراتهم المتبادلة حول شخص المسيح. ففي «الكثيب الأحمر» عمل الرسول على، شجرتين مقصوصتين وتدين، نسيجاً كبيراً أسود، يشكل مجازاً؛ جلس وراءه وخلفه ابنته فاطمة الزهراء، (البتول، العذراء)؛ وعلى يمينه زوجها وابن عمها، على الإمام الأول؛ وعن يسارها الإمامان الطفلان حسن والحسين. وهؤلاء الأشخاص الأربعة من أسرته هم الذين إلى جانبه هو نفسه، شكلوا عرضه للمباهلة. إنهم يكونون معاً الجماعة التي يشار إليها بـ «أصحاب الكساء الخمسة». هذا الكساء الذي سيرتديه الإمام المستور. إبان رجعته، والرمز هو هنا

---

(١) انظر: لطف الله صافي غرلبياغاني، **منتخب الآثار في الإمام الثاني عشر**، مجموعة ترجمات متعلقة بالإمام الثاني عشر ــ طهران ١٩٥٤، ص: ٥٨ ــ ٦١.

بقوة خارقة[١]. وهذه الجماعة المؤلفة من خمسة أشخاص متحدين بـ «تضامن مقدس» هي التي يعتبرها الإيمان الشيعي كرؤية متجلية. بالنسبة للاهوتيين من الشيعة، ليس ثمة أدنى شك بأن العبارات المستخدمة في الآية تعني أنه توجد بين الأشخاص الخمسة أمة جوهر، حقيقة واحدة Oûvia[٢][٣].

وثمة آية أخرى تقدس مجموعة الأشخاص نفسها ومن خلالها ذريتهم من إمام إلى إمام حتى الإمام الثاني عشر، لأن هذا الارتفاع، لأن هذه القرابة في الدم، ليست البتة هي الوحيدة التي تشكل **العصمة**، ولكن هذه العصمة، هذا النقاء الطاهر، مضافاً إلى تقليد النص هي ما جعل كل واحد من الاثني عشر إماماً شيعياً إماماً. وهذا النص هو الآية الكريمة ٣٣/ ٣ حيث تقول: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾ هنا أيضاً تتجمع الشخصيات الخمسة في ظل رداء الرسول «أصحاب الكساء»[٤]، وإنه بهذه المناسبة توجه الرسول بهذه الصلاة إلى الله قائلاً: «**يا إلهي، هؤلاء هم أعضاء بيتي، علي، أخي، هو أمير الأئمة، أولاده هم زينة ذريتي، وابنتي سيدة النساء**[٥]. **فالمهدي ينبثق منا**» وإذ يسأل أحد الصحابة (جابر الأنصاري أيضاً): «يا رسول الله من يكون المهدي»، يجيب الرسول ﷺ: «**لسوف يكون تسعة أئمة من ذرية الحسين. وسيكون التاسع هو القائم: الذي يملأ الأرض وفاقاً وعدلاً كما**

---

(١) بالنسبة لجميع هذه الأحاديث، انظر جملة كتاب الحجة في أصول من الكافي للكليني. في موضوع الحجر الكريم، صفيحة الزمرد في حوزة فاطمة. كذلك، باب ٧٨. ط. النص العربي وحده، طهران ١٣٣٤/ ١٣٧٥، مجلد ١١، ص ٥٢٦.

(٢) نتبع هنا الترقيم المتبع عادة في إيران. فآية المباهلة هي الآية ٣/ ٥٤ أما في الآيات المطبوعة في مصر فهي الآية ٣/ ٦١. انظر ماسينيون: المباهلة في المدينة وعبادة فاطمة، باريس ١٩٥٥. هذا الكتيب الغني بالمعلومات الأصلية مكتوب للأسف بأسلوب تلغرافي. كما اعتاد أحياناً المرحوم ماسينون. والنصوص الواردة هي من الأهمية بحيث ننوي ترجمتها..

(٣) انظر ابن أبي جمهور، مصدر سابق.

(٤) انظر صافنات مجلد ٢، ص ص ١٠١ ــ ١٠٢؛ انظر طهارة: تفسير الإمام الحسن...

غدت الوجه الأعلى في Sophiologie الشيعية وسوف يجري الكلام على Fatimya «(صوفيا» المقدسة) عند الأئمة. انظر كتابنا Terre celeste et corps de resurrection ص ١١٤.

هي مملوءة الآن جوراً وعسفاً. سيكافح من أجل إعادة المعنى الروحي التأويل كما كافحت أنا نفسي من أجل التنزيل».

هذه الجملة الأخيرة تبيّن السبب الذي من أجله، على نحو ما سنرى في ختام هذا الكتاب، يسود شخص الإمام الثاني عشر مرحلة **الولاية** التي سبق أن ذكرنا بأنها بدأت بختام مرحلة النبوة نفسها. تنجم عن ذلك مفارقة هي من خصائص عبقرية الفكر الشيعي، والتي ينطوي عليها تبيان الرسول نفسه المؤكد على أنه لن يكون هناك سوى اثني عشر إماماً يخلفونه، يأتون بعده. فكيف يمكن لعدد الاثني عشر هذا أن يكفي لتغطية الزمن برمته حتى **يوم القيامة**. فمنذ الأصل يكون الوضع بحيث أن سلالة الأثنى عشر إماماً لا يمكن أن تقارن، ولا أن تتنافس مع سلالة ما في هذا العالم لأنها تنتمي إلى منزلة أخرى.

من جهة لا يمكن **للأرض** أبداً أن تكون خالية من إمام، حتى وإن كان مستوراً ومتوارياً لأنها تكون عندئذٍ بلا اتصال مع السماء: إذ الإمام هو القطب الروحاني. فلو أنه كف عن الوجود، لما زالت الإنسانية في وسعها البقاء في الوجود. ولئن كان الجمهور العريض من البشر غير واعٍ بوجود هذا القطب فهذا لا يغير من الأمر شيئاً. فيجب إذن ألا يكف الإمام أبداً عن أن يكون حاضراً. ولكن، من جهة أخرى ملأ أعلى plerâme الاثنا عشر، هو من الآن فصاعداً متكون وتام. فرقم **اثني عشر** هو العدد الكامل الذي بدونه تكون الإمامة ناقصة وبسبب كمالها نفسه فإن عدد الاثنا عشر ليس في الوسع تجاوزه. فلا بد إذن من أن يكون الإمام الثاني عشر موجوداً منذ الآن؛ فيجب أن يكون موجوداً في هذا العالم من اللحظة التي يغادره الإمام الأحد عشر فيها. والحال أن مرحلة المسارة، أو مرحلة **الولاية** ما تزال غير تامة، لم تكتمل؛ إن الظهور، التجلي (الرجعة المقبلة) للإمام الثاني عشر ما تزال بعد **منتظرة**. فمنذ الآن، يجب أن يكون الإمام الثاني عشر، تماماً بالنظر إلى أنه من الآن فصاعداً، ما يزال **المنتظر**؛ فيجب إذن في آن واحد معاً أن يكون «موجوداً في الماضي» و«موجوداً في المستقبل» وأن هذا التزامن نفسه هو الذي يحدد كيفية وجوده اليوم: «حضور بين الأزمان»، حضور مستور، غير منظور ودائم، منذ احتجاجه الـ«أصغر»، غيبته الصغرى، حتى فجر

الأيون Aion الجديد، فجر الإنسان الكامل[1]. المقصود بالتالي، حضور لا يمكنه الاضطلاع بكيفية حضور مادي في مكان من حيّز بدني محسوس. وهذا هو السبب في ضرورة أن هذا الحضور يصادر وجود عالم فوق المحسوس وسيط، عالم آخر له زمن آخر (انظر فيما بعد الفصل الرابع والخامس)؛ هذا الحضور الدائم يصادر، بصفته هذه، فكرة **الإمام المستور** ضرورة احتجاب الإمام، هذه **الغيبة** التي يتعلق بالتأمل بها ببالغ النشاط التيوصوفيون الأماميون، والتي تصون من كل تدنيس ومن التكييف الجماعي الفكرة الأساسية للشيعة الاثني عشرية (انظر فيما بعد الكتاب السابع).

والآن، ففيما عدا الأسس المبنية على الكتاب المقدس التي تنهض بها الآيات القرآنية وأحاديث الرسول والأئمة، فإن للمذهب الشيعي بنيته، كما قلنا، في جملة من الرؤى تشمل نشأة الكون، وتراتيبية تاريخية وهي تصورات، تمثل هي نفسها في الشيعة تراث عرفاني (غنوصية) بالغ القدم. وهذا لا شك لأن ازدهار الفكر، بخلاف ما جرى في الغرب، لم يُحتو أبداً بحدود كيفية تقريباً بين تقليد لاهوتي وتأمل فلسفي، وأن الهدف الوحيد الذي يظهر على مستوى هذا الفكر ما كان في وسعه أن يكون إلاّ ثيوصفيا كاملة. فإن الآيات القرآنية كأحاديث الرسول والأئمة توفر معطيات كثيرة لعلم نشوء الكون التأملي؛ وبالعكس فإن علم النشوء لا يفوته أبداً الرجوع إلى منابعه التقليدية. ومن اقترانها، فإن الإمامة تخضع لهذا الوجه الآخر الذي أشرنا إليه من قبل، ألا وهو العنصر الجوهري للدين التنبؤي الشامل، الثابت في جميع حقب المرحلة النبوية.

فهناك، على سبيل المثال، هذا الحديث المسند إلى الإمام السادس جعفر الصادق: «الليل من اثني عشر ساعة؛ والنهار من اثني عشر ساعة كالسنة من اثني عشر شهر؛ إن الأئمة هم في عدد الاثني عشر، **وعلي هو ساعة** من الاثني عشر»[2]. وبلا صعوبة، يرى مؤلفونا في هذا الحديث إشارة إلى مرحلة المسارة، **الولاية** متماثلة مع مدة وساعات يوم كامل كوني من أربعة وعشرين ساعة. مثل آخر: أن الرسول شخصياً،

---

(١) انظر ابن أبي جمهور، مصدر سابق، ص ٤٥٦ ــ ٤٥٨.

(٢) انظر الشيخ أبو القاسم الإبراهيمي: فهرست الكتب المشايخية، كرمان، ١٩٥٧ مجلد ٢ ص ٤٠٨ فحول هذا الحديث بحث بحالة للشيخ.

يتلو، لإبراز هذا الموضوع نفسه، هذه الآية القرآنية: ٨٥/ ١ «والسماء ذات البروج» ثم يسأل محادثة: «هل تعتقد إذن أن الله الخالق يقسم بالسماء الفلكية وكواكبها؟ السماء المقصودة هنا هي شخص أنا. أنا المقصود بالبروج الاثني عشر فإنهم الأئمة الاثنا عشر الذين يأتون بعدي»[١].

هنا تحيل الإشارة إلى إمامية مفارقة تتسع بنسب كونية. فكما أشرنا من قبل، أن أشخاص الأئمة الاثني عشر الأرضيين قد وضعوا في علاقة مظهرية (تجلوية) مع قوى نشوئية الكون؛ إنها تجلياتها على الصعيد الأرضي. ومع ذلك فإن التيوصوفية الشيعية هي أساسياً «مظهرية» (تجليانية) وهذا لماذا سرعان ما اعترفت خاصة لها، أعني المصادر التي استعيرت منها نفسها في أعمال ابن عربي الهائلة وتمثلتها مباشرة، معفاة من التركيز على تعميم وحدة الوجود. وحالة شارحيّ ابن عربي الشيعة، وعلى الأخص شرح حيدر عامولي، لا تخلو من مغزى كاف بهذا الصدد. فإن حيدر آمولي هو أكثر من مرتاح في نقده لنقاط نظرية ابن عربي المتنافرة مع المذهب الشيعي قبل كل شيء فيما يتعلق بشخص خاتم «الولاية» (انظر كتاب ٤ فصل ١). ولكن الفكرة السائدة في الجهتين تبقى فكرة التطابق والتماثل التامين بين الأصعدة الكونية، بين العوالم الروحية، والعوالم المرئية. وهذا كما أنه يؤكد أن أشخاص الاثني عشر إماماً، من الأول إلى الآخر، تجلت في آن واحد روحياً وعياناً، جميع الأديان وجميع الكمالات[٢].

إن صيغة ابن جونمير هذه اشتقت من نشوئية كونية تشكل فيها مراتب الأصعدة بنية بالغة التعقيد. وهذه المراتب تحدد من جهة أخرى مراتب المعاني التي يكشف عنها التأويل الباطني في القرآن (الفصل الخامس). ولسوف نسترعي الانتباه هنا، ببالغ الاختصار (دون النظر إلى المتحولات) إلى السمات التالية[٣]. يوجد في الأصل الأبدي

---

(١) غولباياغاني، المصدر السابق، ص ٦٠ بند ٦.

(٢) ابن أبي جمهور، المصدر السابق، ص ٤٤٨.

(٣) بالنسبة لما يلي انظر المصدر السابق ص ص ٢٨٩ ــ ٤٩٠ **الطرائق** للمعصوم على شاه، مجلد١، ص ٢٦١ نشرح بهذا الصدد ٤٦٢ و٤٦٣ من كتاب الفتوحات المكية، وهو ما يدخل المسألة برمتها المتعلقة بالترابط بين الإشراق عند ابن عربي والإشراق عند الشيعة الاثني عشرية. وأعمال حيدر عامولي أفضل loci لدراسة المسألة. انظر المقدمة الفرنسية للأعمال المذكورة ص ٥٦ وفضلاً عن هذا مقدمات الشرح نفسه للمؤلف **لنصوص** ابن عربي ذات الأهمية الرئيسية. ونحن نأمل مع السيد عصمان يحيى أن نقدم طبعتها.. انظر نفس مقدمتنا الفرنسية.

تجليات اثني عشر أميراً سماوياً أو إماماً أساسياً متكونين في السماء العليا ذات اثني عشر منزلة. حيث يتولى كل واحد منهم بالتناوب عرش ملكيتها. ولديهم معرفة بأسرار «**الألواح المحفوظة**»، معرفة ماثلة في وجودهم نفسه. وبدورهم كوَّن سبعة ممثلين أو زعماء، نقباء يطابقون العقول المدبرة للأفلاك لدى الفلاسفة؛ وهؤلاء النقباء السبعة أنفسهم يعاونهم «سبعة **السدنة**» ما يطابقون في بعض الوظائف النفوس السماوية animale caelestes المحركة للأفلاك لدى الفلاسفة. والمجموع كله «قوي تدور» في خدمة الأمراء السماويين الأولين الاثني عشر الذين يماثلهم اثنا عشر فئة من الملائكة الوسطاء بين العوالم. والملائكة والكواكب والسماوات هي جميعها معاً اشكال **المظاهر** لجوهر الإنسان نفسه Anthropos، الإنسان الأول المبدأ والمصدر لجملة الموجودات. لأنه في مختلف التسميات هو بدءاً **فعل الكون** fait-être من الألوهية التي تبقى، هي، أبدياً مفارقة للكون.

وبالتلازم أن الملائكة والأرواح السماوية هي، إذا ما نظرنا في الأئمة السماويين الاثني عشر في وظائفهم الأولية المتعلقة بنشوء الكون، التي تكوّن أشكال التجلّي في أكوانها الخاصة بكل منها. ولكن إذا نظرنا إلى الأئمة في تجلياتهم أو في تجسيداتهم الأرضية فإن أرواح الأئمة هي تتلقى من الأرواح الملائكية الإلهام والمعارف العليا. وباختصار أن الأكوان بجملتها تشكل مقداراً من الظهور epiphanie من الحقيقة الواقعة الأصلية نفسها التي ظهرت على الأرض في شخص الأطهار الأربعة عشر، الأئمة الاثني عشر، والرسول ﷺ وفاطمة ابنته، أصل سلالتهم. والمماثلون يكونون، مباشرة يدركون بالحواس: والكمال ونظام العوالم المرئية تكون مستوفية الشروط بالكواكب **السبعة**، بالسماوات **السبع** الأفلاك البروجية **الاثني عشر**. وكمال ونظام الكون الروحي يكونان محكومان من **الأقطاب** السبعة أو رسل والأئمة **الاثني عشر**. ويرجع أصل المراتب الباطنية المتأمل فيها في الصوفية إلى هذه الرسمة. وهذه الرسمة نفسها كذلك هي التي تتيح لنا أن نتمثل وظيفة الاثني عشر في دورة النبوة وفي دورة المسارة.

وبسبب من قانون التماثل والتطابق هذا، كل نبي من الأنبياء، له صفة النبي المرسل، كانوا فوق ذلك مرسلين ليكشفوا عن الكتاب في دين جديد، ويدشنون هكذا حقبة جديدة من النبوة، وكل واحد من هؤلاء المرسلين في الحقيقة كان تجلياً لهذه

الحقيقة الواقعة النبوية نفسها التي ظهرت أخيراً بتمامها في «خاتم الأنبياء» كما أن جميع الأئمة الخاصين بجميع الأنبياء كانوا التجليات (لا «تجسيد جديد» للحقيقة الواقعة الإمامية نفسها). وقد قال النبي محمد ﷺ، وريث الإمام الأول الروحي مباشرة: «أرسل على مع كل نبي سراً. أما معي فقد أرسل علناً»[1]. فكما أن يقصد بالفعل علي، فإن فكرة إمام أبدي لو أننا فكرنا فيها، بالمعنى المستور للوحي، لتوقعنا كل الأهمية من جراء أن العرفان الإسماعيلي من جهته، يعطي إلى هذا الـ «الإمام الأبدي» اسم Melchisédek ميلشيزيديك[2]. فهذا هو نفسه ما يدلنا على أن المفهوم الشيعي للإمامة، الإمامية، يضرب بجذوره في فكرة دين نبوي شامل، نتأكد من أزهاره، تماماً مع أننا ما نزال نسيء تمييزه «سلسلة توصيله» التي حملته على نزعة توحيد كنائسة الشرعية في الشيعة، شماملة **مجموع مراتبية التاريخ في التاريخ القديم** hiurohistoire.

الأنبياء الكبار، بين المرسلين، الأنبياء المرسلين هم سبعة: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، داود، يسوع، محمد، عددهم يطابق لعدد الأفلاك السيارة[3]. هؤلاء السبعة الأنبياء الكبار يسمون في هذه الترسيمة الـ «أقطاب». وكما أن مراحل دوران الكواكب

---

(١) هذا أحد **الأحاديث** الذي يردده الكتاب جميعهم؛ انظر بين آخرين ابن أبي جمهور ص ص ٤٥٨ ــ ٤٦٠.

(٢) انظر Kalâmi-pir, ed. W. Ivanow, p. 64 du texte person (Maliku's salâm; Malek shulim; Malik yazdaq); Hâft Bâl or «seven Chapters», by Abû Ishaq Qühistani, ed. W. ايفانوف ص. ص ٣٩ ــ ٤٠ من النص الفارسي. هذا العرض لملشي زيدك Melchisédek في العرفان الشيعي الإسماعيلي يتطلب دراسة كبيرة. في حين أن الثالث من السوشيانيين أو المخلصين الزوروواستريين سوف يطابق من قطب الدين استكيثاري، تلميذ الميرداماد بالإمام الثاني عشر. ومن الملفت للنظر أن يعطي صراحة لملشي زيدك اسم أول الثلاثة من السوشيانيين في: Hâft Bâb ص ٤١ سطراً. نقطة الاستفهام من وضع الطابع يجب حذفها...

(٣) في المذهب الإسماعيلي يرد ستة أنبياء كبار **ناطقين** لشريعة جديدة (ليس داود بينهم) وهم الأيام الستة في خلق الكون أو في hierocasmos. **الناطق** السابع هو الإمام الأخير، وإن كان غير ناطق شريعة جديدة، ولكن بالمعنى المستور في الوحي؛ انظر **ثلاثيتنا الإسماعيلية**، وحول المعنى المستور في الوحي ونفس المبحث في المعنى الروحي لل «أيام الستة» في الخلق. انظر **تأويلنا الروحي المقارن**.

تكون مسجلة في سماء الاثني عشر وجهاً من البروج. كذلك فإن حقب النبوة السبعة المدشنة من كل بدورة من **الأقطاب السبعة** هي موزونة بالتناوب بتعاقب الاثني عشر وريثاً روحياً **(الأوصياء)** أو أئمة. فما من نبي يموت بدون أن يكون قد اختار وريثاً روحياً يحل مكانه، ليس بالتأكيد ليتولى الوظيفة النبوية مكانه ولكن ليضطلع بالإمامة. آدم قلّد ابنه شيثاً، نوح ابنه ساما؛ إبراهيم ابنه اسماعيل؛ وموسى بعد موت هارون ولي Josue ويسوع قلد Sha'mûnal-sfâ (سيمون بيير). ولكن نبي الإسلام يرده إلى ذويه: فليس واحد من هؤلاء الأنبياء لم يخنه شعبه، وهو نفسه كان يعلن إلى ذويه أنه بدوره أن شعبه الخاص سوف يخون ميثاق الإخلاص تجاه الذي يعينه وارثاً روحياً له، علي بن أبي طالب. إنها هنا الطريقة المستجيبة للتصور الذي يسود الضمير الشيعي الذي يشرح به الإخلال الكبير الذي اقترفه أغلبية السنة تجاه من يشكل بالنسبة لها جوهر الإسلام كدين روحي ألا وهي الإمامية.

سجلنا فيما تقدم وسنسجل أيضاً الصعوبة الموجودة التي نصادفها في ترجمة تتجاوب مع المصطلحات الفنية مثل **أولياء وولاية**. وكذلك فإن الشيخ الصوفي الإمامي الكبير في القرن XIII/ VII سعد الدين هاموئية (Sa'ad eldin Hanûyeh (ob 650/ 1252 سوف يعلمنا بأن هذه العبارات لم تظهر إلا مع دين محمد ﷺ، وإن كانت الوظيفة الروحية التي تعنيها كانت موجودة إبان الحقب السابقة من النبوة. هنا بالذي مع ذلك، كان لا يزال يشار إلى أن المؤتمنين على الأسرار **كأنبياء** (أي كأنبياء لا أكثر، لا **أنبياء مرسلين**، ولا أنبياء مرسلين بكتاب؛ انظر في هذا الفارق فيما بعد فصل ٦، ٢). فالملاحظة تنطوي على فكرة أنه مع الإسلام ــ أي الإسلام الشيعي، ظهرت الباطنية الحقيقية، العرفان في حقيقيته التامة. وذلك هو المعنى الذي ندعى إلى سماعه في هذا الحديث بإسناده إلى الإمام الثاني عشر: «إن حكماء أمتي هم المماثلون لأنبياء إسرائيل»[1].

---

(١) انظر Aziz Nasafi, Tahqiq wnabowat a valâyat, cité en Tara'iq val I P 158 أن سعد الدين هاموية (أو هاموئي) كان أستاذ العزيز نصفي؛ فآثاره التي لم تنشر بعد تقدم شهادة روحية رئيسية على الحضور اللامرئي للإمام الثاني عشر. انظر أيضاً عزيز نصفي كتاب الإنسان الكامل، وهو نص فارسي نشره المرحوم مارجان مولا، المكتبة الإيرانية مجلد ١١ طهران ــ باريس، ١٩٦٢.

أما ما يتعلق بالأئمة الاثني عشر، الهادين والمسارين الروحيين الذين طبعوا مراحل كل من حقب النبوة أثناء مراتبية التاريخ hierohistoire، فإن مؤلفينا يعرفون الأسماء فيها بالتفصيل. ولكن لعل ها هنا هو الفصل الشائك الأكثر من النبوة ومن الإمامة الشيعيتين (الإمامية والإسماعيلية على حد سواء) فإن هذا الفصل يطرح في الحقيقة مسائل عديدة. قبل كل شيء لأن نظام التعاقب فيه يستوجب أسماء توراتية وخارجة عن التوراة. بعد ذلك لأن المصادر سوف تتطلب فيها بحثاً كاملاً. ولأن التعابير العربية وقد شوهت نهائياً أشكالها الصحيحة، فإن مطابقة عدد كبير لهذه الأسماء غالباً ما يكون واهياً[1]. كأئمة في حقبة آدم نعرف بين آخرين أسماء شيت Seth، وهابيل Abel واخنوخ Hénoch... ولحقبة نوح أسماء سام وأرباخاشا Arpakhasha ويافث Japhet ومع أسماء الأنبياء العرب المذكورين في القرآن: صالح وهود. وبالنسبة لحقبة إبراهيم: إسماعيل وإسحق ويعقوب ويوسف وأيوب وZenon ودانيل الأكبر. وبالنسبة لحقبة موسى: هارون، ويشوع Jouse وعزير. وبالنسبة لحقبة داود: سليمان وأساف. وبالنسبة لحقبة يسوع: شمعون الصفا (Simon pirr kefa). إن سلسلة النسب المؤدية إلى بحيرة (بأسماء أخرى غير أسماء المجموعة الكنسية)، المشار إليها أيضاً بأسماء چورچ، ابن الراهب النسطوري الذي أيد محمداً في سليقته النبوية وحقيقة رؤاه، عندما كان فريسة للشك وهدى بزوجته خديجة.

إنه لأمر جوهري، كما سنرى أن يكون حاضراً في فكرنا التراجعي، هذا الـ «دوام التاريخي» للملأ الأعلى الاثني عشر المختلف تمام الاختلاف عن فكرة التقمص، التجسد ثانية، لفهم مع قداسة الإمام الثاني عشر الرؤيا العارضة التي نشرت على لسان أمه، في حين أنها كانت ما تزال مسيحية. إن «أئمة يسوع المسيح» الاثني عشر لا يضطلعون على وجه الدقة هنا بالدور الذي تعنيه المسيحية للرسل الاثني عشر؛

(١) يبدو أن أقدم وثيقة في هذه الناحية هي: **كتاب إثبات الوصية** للمسعودي (متوفى بين ٣٣٣ و٣٣٦هـ. أعني ٩٤٤ و٩٥٧) انظر: **حوار حول الشيعة الإمامية**، ١٩٦٨ (نشر مركز تاريخ الأديان بجامعة ستراسبورغ). اتصال. بيلات c. Pellat ص ٦٩ وملاحظاتنا ص ٩٠ أنها الأسماء نفسها التي نجدها واردة في بيان تخطيطي ماهر، لدى حيدر عامولي. وبالنسبة للإسماعيلية انظر **تأويلنا الروحي المقارن** ص ١٧٣ ملاحظة ١٦٩ ص ١٧٥ ملاحظة ١٩٠ الخ...

ليسوا متزامنين؛ إنهم ينهضون بحمل الرسالة حتى الزمن الذي يجب أن يُبعث فيه نبي آخر، خاتم الأنبياء. إنهم هم الذين سنراهم يظهرون إبان خطوبة الإمامة الحادي عشر والأميرة ناركس، الصوفية (انظر الكتاب السابع).

أخيراً، إذن، يأتي الاثنا عشر إماماً لحقبة محمد ﷺ. الإمام الثاني والثالث هما أخوان ولد الإمام الأول من فاطمة؛ وابتداء من الإمام الرابع تتحدر السلالة من الأب إلى الابن. وجميعهم وفقاً للتقليد الشيعي ماتوا ميتة الشهداء (كان السلاح المستخدم ضدنا بانتظام هو السم أيضاً من الإمام الرابع).

١ ــ **علي المرتضي**، أمير المؤمنين، زوج فاطمة، وابن عم الرسول، ولد في مكة ما بين ٦٠٠ و٦٠٥، قتل في الكوفة في عام ٤٠/ ٦٦١، قبره المقدس في النجف.

٢ ــ **الحسن المجتبى**، («المختار» أو المنتخب) ولد في عام ٣/ ٦٢٤ في المدينة حيث مات كذلك عام ٤٩/ ٦٦٩، قبره في البقيع في المدينة، («مكان مغروس بأشجار عديدة»)[١].

٣ ــ **الحسين، سيد الشهداء**، ولد في عام ٤/ ٦٢٥ في المدينة، سقط شهيداً في مأساة كربلاء في عام ٦١/ ٦٨٠ قبره في حرم كربلاء المقدس الذي يشكل في النجف أهم أمكنة حج الشيعة. فهو نفسه مع أخيه الحسن، وهما ما يزالان يافعين بعد، كما رأينا من عداد شخصيات الكساء الخمسة (انظر ما تقدم) وكانا يسميان عندئذٍ «أميرا اليافعين في الجنة».

٤ ــ **علي زين العابدين السجاد**، («زينة المتقين»، «من كان في عبادة دائمة»)، ولد في المدينة عام ٣٦/ أو ٣٨/ ٦٥٦ أو ٦٥٩، توفي كذلك في المدينة في عام ٩٢ أو ٩٥/ ٧١١ أو ٧١٤. وقبره في البقيع Baqi. وهو مؤلف كتاب معروف باسم «مزامير وأناجيل عائلة الرسول»، وهو نص كان موضوعاً لتفسيرات عدد كبير من الكتاب

(١) على مدى القرون ملأ الشيعة البقيع Baqi بالآثار الفخمة الورعة (قباب وأماكن للصلاة). وعندما أقام الوهابيون حكمهم بعد دخولهم إلى مكة ١٩٢٤، هدم تطهراً وحول إلى خرائب. وبمناسبة حج عاهل إيران إلى مكة عام ١٩٥٦، زار البقيع تتبعه حاشية فتوقف طويلاً أمام قبور الشيعة المقدسة وعندئذٍ قيل بترميمها بقدر الممكن. ولكن مثل هذه الزيارة لم تكرر.

الشيعة، وبقى حتى أيامنا هذه كتاب الممارسة الدارجة لدى جميع الثقاة من رجال الدين الشيعي.

٥ ــ **محمد الباقر**، الذي يعمل على التفهيم، المولود في عام ٥٧/ ٦٧٦ في المدينة، والمتوفى في المدينة أيضاً في عام ١١٥/ ٧٣٣ (وقبره في البقيع Baqi). إن الأحاديث العديدة الصادرة عنه غنية على نحو خاص بالعرفان. ففي مشاهد معينة من «أناجيل الطفولة». منقولة في بعض نصوص الإسماعيليين. تحل شخصيته محل شخصية يسوع.

٦ ــ **جعفر الصادق**، المولود في ٨٠ أو ٨٣/ ٦٩٩ أو ٧٠٢ في المدينة وتوفى كذلك في المدينة عام ١٤٨/ ٧٦٥ (وقبره في البقيع Baqi). كان له تلاميذ كثيرون، وكثير من المريدين، وعدد هائل من الأحاديث الصادرة عن تعاليمه التي كانت لتعاليم أبيه على جانب حاسم من الأهمية لإعداد جوانب مختلفة من المذهب الشيعي.

٧ ــ **موسى الكاظم**، مولود في عام ١٢٨/ ٧٤٥ بالمدينة، متوفى في بغداد عام ١٨٣/ ٧٩٩ (قبره في حرم الكاظمية، على مقربة من بغداد). فعلى حين أنه سابع إمام معترف به لدى الشيعة الاثنا عشرية، فإن أخاه المتوفى، قبل الأوان، هو مؤسس الشيعة الإسماعيلية التي تستمر إماميتها في سلالة إسماعيل. فإن الانقسام في الأسرة الشيعية بين الاثني عشرية والسبعية (الاسماعيلية) قد حدث هنا.

٨ ــ **علي الرضا** ــ ولد في ١٥٣/ ٧٧٠ في المدينة، توفي في طوس، في خراسان، عام ٢٠٣/ ٨١٨، وضريحه في الحرم المقدس بمشهد، المحجة الشيعية الإيرانية في المقام الأول. وقد أشرنا من قبل إلى كيف أن الخليفة العباسي المأمون بن هارون الرشيد اعترف به كـ «وريث مختار». إلا أن وفاة الإمام المبكرة (التي لم تكن بلا شك صدفة) وضعت حداً لهذا المشروع. فماذا يمكن أن ينجم عن ذلك. أن الإمام لم يقبل إلا بالإكراه. ولم يكن في وسع الفكرة الشيعية القبول بتسوية مع الطرق التي زجت فيها سياسة الخلفاء الإسلام. فقد كان على الأئمة أن يبقوا على ما هم: **شهوداً** من عالم آخر ومن عالم مختلف. إن شهادة الإمام الرضى، كشهادة أبيه الإمام موسى الكاظم، ما زال في وسعنا أن نسمعها بفضل المؤلف الضخم الذي جمع فيه الشيخ صادق ابن بابوية Sadûq ibn Babuyeh (ob. ٣٨١ /٩٩١) أهم تعاليمها ومواعظهما.

٩ ــ **محمد الجواد التقي**، ولد في المدينة عام ١٩٥/ ٧١١ وتوفي في بغداد في ٢٢٠/ ٨٣٥ (قبره في تربة الكاظمية Kazimên المقدسة). وبه تبدأ الجماعة الأخيرة من الأئمة المؤثرة والمحزنة الذين قضوا نحبهم جميعهم في زهرة العمر.

١٠ ــ **علي الهادي التقي**، المولود في بغداد أو في المدينة عام ٣١٢/ ٨٢٧، توفي في سامراء عام ٢٥٤/ ٨٦٨، في المعسكر الذي سجن فيه طيلة عشرين عاماً من قبل الخليفة العباسي وشرطته. وقد خلف أحاديث ذات أهمية عالية. ضريحة في مقبرة سامراء المقدسة.

١١ ــ **حسن الزاكي العسكري**، ولد في المدينة في ٢٣١/ ٨٥٤ (؟) توفي في سامراء عام ٢٦٠/ ٨٧٤. وهو شخصية بليغة الأثر سوف تكون موضع كلامنا طويلاً في آخر هذا الكتاب. وقبره كأبيه في مقبرة سامراء المقدسة، أحد مزارات الشيعة الهامة.

١٢ ــ **محمد القائم المهدي**، الشخصية الغامضة، الشخصية التي تدعى، القائم بالقيامة، القائم المنتظر، حجة الله، الرب غير المنظور لهذا الزمن، الإمام المستور، الثاني عشر. المولود في سامراء في ٢٢٥/ ٨٦٩، فقد اختفى في اليوم نفسه الذي مات فيه أبوه، الرابع من شوال ٢٦٠ هجرية/ ٢٤ تموز ٨٧٤. ولهذا الـ «اختفاء» ومغزاه ونتيجته سوف تكرس خاتمة هذا الكتاب كلها.

بالإجمال، إذا ما نحينا الألقاب الشرفية، إن أسماء الأعلام للأربعة عشر المعصومين تقتصر على سبعة: محمد، فاطمة، علي، الحسن، الحسين، جعفر وموسى. فإن مغزى هذه الأسماء المفارق هو أحد موضوعات التجلي الشيعي. ذلك أن نظام التعاقب الذي يظهر فيه بمدد قصيرة في هذا العالم الأربعة عشر المعصومون لا يرد البتة كإمكان تاريخي. إن نظام تعاقب أشخاصهم الأرضية يحدث نظام بروزهم السابق للأزلي في الملأ الأعلى، بروز وجودهم من النور وفقاً لنظام إجابتهم على الاستفهام الغامض: **ألست بربكم؟** متردد الصدى في عالم سابق على الإنسانية الآدمية، سابق على عالم الظواهر المنظورة على الأرض. فالبعد الشامل، ليس هو قط المضمون التاريخي لظهورهم على الأرض العابر الذي يكفي للدلالة عليه. هذا المضمون كان في أغلب الأحيان غامضاً، في أعين البشر، منعطف حياة متسمة بالأحزان والغم

والمصائب. ولا بد من إدراك بعدها المتسامت، المتولي والمستور في غلاف اللحم الفاني: إنه هنا، مؤثر في أدلة التعاليم المعطاة جواباً للمريدين الذين يسألون عن معنى الوحي الإلهي. يوجد في شخصهم الكلي، المعلن من عالم إلى عالم، ومن ضمير إلى ضمير.. أكثر للغاية مما يحقق ظهورهم الأرضي القصير. فإن ما ينبغي تكريسه من دراسة وافية فلهذا «الشخص الكلي» لكل واحد من الاثني عشر إماماً: المواد تغزر والعمل يكون هائلاً.

ثمة عدد من الرسوم التخطيطية توضح ترتيب مقام كل منهم النموذجي، بخدمتها في كتب علماء التجليات، مثل حيدر آمولي Haydar Âmoli كان لهم عنهم استبصار تخيّلي، ونجد منها في الأيقونات الشعبية الشيعية. وثمة نمط صوري تقوي دارجة إلى حد ما في إيران ترتب الاثني عشر راسمين محيطاً لدائرة النبي محمد ﷺ مركزها، وفاطمة بوجهها المحجب، المحاط بهالة من الشمس تشكل الصلة بين الرسول والسلالة الإمامية. يكون مكانها أحياناً على المحور بين الرسول ﷺ والإمام الأول، وأحياناً، قليلاً إلى اليمين. أما الإمام الثاني عشر، الإمام، المحجوب، وقد تميز بسمات الطفل فهو يشكل أحد أقطاب المحور. حيث يستوي الرسول وفاطمة والإمام الأول.

هذه الأيقونة (إظهار المحجوبين للعيان)، تضطلع بشكل في اندفاع العاطفة الدينية الصميمية. ذلك أنه في أيقنته وفي صلاته ما يغشى حقيقة دين شيئاً من أعمق سره، فعلاً، إلى الأبد دفيناً، مستعصياً على الكلام البشري. وعليه فإن مهمتنا ستكون هنا أن نجعل رجع الصلاة الشيعية مدركاً، ولكن هذا الموضوع يحتاج وحده مؤلفاً كبيراً لأنه، بالنظر «إلى غيابه» لا يستطيع الإمام، شخصياً أن يئم الصلاة الرسمية للجماعة في الجامع، ويستطيع كل واحد الصلاة في مصلاه؛ وقد توسعت نصوص الأدعية اتساعاً هائلاً في الإسلام الشيعي، مشكلة أدباً يحتوي على كنوز من التقوى والبسيكولوچيا الدينية. يتضمن تحيات لكل واحد من الأئمة الاثنى عشر، أو بالأحرى للأربعة عشر المعصومين. كذلك سوف نشير فيما بعد (الفصل الخامس) إلى إحدى هذه **الزيارات الروحية الجماعية:** مستهلاً على هذا النحو: «سلاماً عليكم، يا أعضاء بيت النبوة الذين أنتم موئل الرسالة النبوية، المكان الذي تتولى فيه الملائكة، المنزل الذي يهبط فيه الوحي الإلهي...».

هنا بالذات، ليس في وسعنا أن نغفل التنويه لصلاة ينظر إليها كصلاة للشيعة الاثني عشرية من المقام الأول. وقد استند تأليفها إلى الفيلسوف واللاهوتي الكبير ناصر الدين الطوسي (ob. ٦٧٢ /١٢٧٤) التي كان لها دوراً بالغ الأهمية في سلام الجماعة الشيعية إبان استيلاء المغول على بغداد. لهذا السبب عرفنا هذه الصلاة بعنوان Dâvazdeh Imâme khuvâyehe Nasir ولسنا نرى، من جهتنا أي سبب جازم لنكدس هذا الإسناد. ففي التمهيد الذي تقدم تأليفه يروي ناصر الطوسي نفسه الظروف. كان يريد تحية ذلك الذي سيكون آخر خلفاء بني العباس في بغداد. المعتصم (٦٤٠/ ١٢٤٢ ــ ٦٥٦/ ١٢٥٨) بتقديم بحث علمي قام به. غير أن الخليفة وقد اكتشف في بداية المخطوط مدحاً بالأئمة الاثني عشر مزق المخطوطة وألقاها في مياه دجلة. الأمر الذي جعل الطوسي يقرر الابتعاد؛ فغادر إلى سمرقند حيث وصلها في أوج الاستعدادات للحملة المغولية التي كان من شأنها أن تضع نهاية للخلافة العباسية. وأن ما رآه في الحلم من رؤيا أوحى له فيها النبي والإمام الأول تأليف صلاة مديح للأربعة عشر المعصومين كان في أثناء الطريق (ولسوف نذكر بهذا الصدد صلاة أخرى سمعها موحاة في حلم ميرداماد في جامع قم (الكتاب الخامس).

ولسنا نستطيع هنا إيراد النص الطويل لهذه السياحة الروحية إلا باختصارها اختصاراً كبيراً. كما ستدل على ذلك نقاط التوقف. وقد أغفلنا بين ما أغفلنا التنويه بزيارة مزار كل من الأربعة عشر، أي مكان ضريحه الذي تمت زيارته ذهنياً (انظر البيانات المعطاة من قبل). وكان يتوجب علينا الاقتصار على الإشارة إلى تواتر هذه الصلاة التي تمر كل لحظة فيها بزمنين: فإن الابتهال إلى الله فيها يشكل تضرعات مختلفة يتبعها مرد كلام على الاتفاق[١].

---

(١) إن تسبيحة الاثني عشر إماماً Dawazdeh المسندة إلى ناصر الدين الطوسي تقدم مع غيرها في كتاب الصلوات الكبير لمؤلفه اللاهوتي الشهير محمد باقر مجلسي: كتاب **زاد المعاد**، طهران ١٣٥٢/ ١٩٣٣.. وينبغي عدم خلط النص مع نص آخر أوسع منه كثيراً (الزيارة الجامعة) الحج الروحي للأئمة الاثني عشر، وهو نص يعود إلى الإمام العاشر، على التقى الذي يختصر الأوصاف المعطاة للأئمة في الأحاديث السابقة، والذي في الأساس شرح مكثف للشيخ أحمد الإحسائي...

«ـ يا إلهي! اللهم صل وسلم وبارك على النبي... المصباح الذي ينير، الكوكب الساطع... أمير المرسلين، خاتم النبيين... الصلاة والسلام عليك... يا رسول الله. يا إمام الرحمة، يا شفيع الأمة، يا شاهد الله أمام مخلوقاته، يا أميرنا ويا مولانا اشفع لنا عند الله».

«يا إلهي! صلِّ وسلم وبارك وكرم الأمير، أطهر الطاهرين، الأمير المنتصر... تجلّى العجائب والمعجزات... النيزك اللامع... مركز حلقة المسائل... أسد الله المنتصر... إمام المشرقين والمغربين... يا أخا رسول الله يا زوج العذراء يا شاهد الله على خلقه يا أميرنا ويا مولانا... اشفع لنا أمام الله».

«يا إلهي صلى وسلم وبارك وكرم السيدة المجيدة، الجميلة، أطهر الطاهرات، المظلومة، النبيلة، الكريمة... التي عانت كثيراً من الأحزان على مدى حياة بالغة القصر... ملكة النساء... بنت أفضل الرسل... العذراء المعصومة... النقية جداً... الصلاة والسلام عليك وعلى ذريتك يا فاطمة الزهراء... يا ابنة محمد رسول الله ﷺ... يا شاهدة الله على مخلوقاته... اشفعي لنا يا سيدتنا ويا ملكتنا أمام الله».

«يا إلهي! صلِّ وسلم وبارك وكرم الأمير المختار، إمام الأمل... الذي اكتشف الشر، المحنة والألم الذي ظهر منها والذي خفي ولم يُر... الصلاة والسلام عليك يا حسن! يا ابن رسول الله، ابن أمير المؤمنين، ابن فاطمة الزهراء، يا شاهد الله أمام مخلوقاته... كن شفيعاً أمامه».

وهكذا إلى آخر التسبيحة.

على هذا النحو نستمع إلى صلاة القلوب الشيعية... ولسوف نجد في نهاية هذا الكتاب جماعة الأئمة الثلاثة الأخيرين، الأشخاص المثيرين، من العاشر والحادي عشر والعسكريين، المحتجزين سجينين في معتقل سامرا من قبل الحكومة العباسية، ومع ذلك مرتبين كل شيء لظهور عابر كشخص الإمام الثاني عشر الغامض في هذا العالم. وثمة نص، من نصوص أخرى سوف يتيح لنا هنا بالذات تقدير النغمية الوحيدة في هذه الصلوات التي يوحى بها هذا الإمام إلى حجاجه.

فكما أن جده محمد ﷺ هو «خاتم النبيين»، كما قلنا من قبل، كذلك فإن الإمام الثاني عشر هو خاتم الولاية المحمدية، خاتم أولياء الله، أولئك الذين يلقنون أصحابهم سر التجليات. فالرسول والإمام هما تجليا نفس النور الأولى ونفس الروح الأعظم. فإلى الأول ينتمي الظاهر وبالثاني يتعلق الباطن. إن الولاية هي الباطن، فكرة العرفان في النبوة. والنبوة هي الباطن والشكل المنظور من الولاية. وكما أن جميع الأنبياء كانوا مظاهر، تجليات لخاتم الأنبياء، كذلك فإن «جميع أولياء الله» وجميع الملقنين الروحيين هم أشكال تظهر من كان وسيكون الخاتم المحمدي لأولياء الله. إن جملة هذه المعاني كلها هي ما يتبقى علينا تعميقه أثناء الفصول التالية.

٤ ــ التناقضات والتي واجهتها الإسماعيلية والشيعة الاثنا عشرية

مهما بلغ من اقتضابها، فإن البيانات التي سبقت، سوف تتيح أن نستشف بعض المعالم الكبرى في الشيعة الاثني عشرية: فكرها الأساسي، توجه روحانيتها، ما يمكن أن ندعوه «مركزية الإمارة imamocentrame»، فإن كل ما نستطيع قوله فيها في هذا الكتاب الحالي، بالطبع، ما هو إلا أقل القليل، مشاركة. وفوق ذلك، لإعطاء حقيقة فكرة مجملة عن الفكر الشيعي والروحانية الشيعية، وبالتالي عدم إغفال أي تفصيل أساسي من سيماء الإسلام الإيراني. فلا بد لنا الآن من النظر في الفرع الآخر من الشيعة، الفرع «السبعي، ذا الأئمة السبعة»، الذي يُشار إليه عادة باسم **الإسماعيلية**.

كما سبق لنا أن ذكرنا، إن الإسماعيلية تدين باسمها إلى إمامها السابع، الإمام إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق البكر (ob ١٤٨ /٧٦٥)، المتوفى قبل والده بقليل، ومن بعد الإمام السابع افترقت الأسرتان الشيعيتان الكبيرتان: ولم يعد العدد الناظم أساساً التيوزوفية theosophie والإمامية الإسماعيلية هو رقم **الاثنا عشر**، وإنما العدد **سبعة**. وكما أبدينا من قبل في مكان آخر أن ما يشكل الفارق الأساسي للإسماعيليين إزاء الشيعة الاثني عشرية، لا نرجع إليه هنا، إذ ينتظرنا أن نكرس لكل من الفكر الشيعي الاثني عشري الأساسي والفكر الإسماعيلي الدراسة الإجمالية التي ما زال

ينتظرها[١]، بيد أننا نذكر هنا في سطور بماذا تهم الظاهرة الدينية الإسماعيلية، في المقام الأول، روحانية الإسلام الإيراني.

بادئ ذي بدء، إن كل دراسة متعمقة للشيعة، متناولة الأمور في أساسها ـــ أي منذ حياة الرسول نفسه ﷺ سوف تبدأ على الفور من مستوى سابق لتفرع الشيعة إلى هذين الفرعين الكبيرين الرئيسيين (ومنهم فروع ثانويون، مثلاً زيديّو اليمن) ولسوف يكون عليها أن تمنهج تعاليم الأئمة التقليدية المقبولة في هذا الفرع أو ذاك، والتي يشكل مجموعها مدونة هائلة. إن تكوين هذه المدونة كان عمل الشيعة الاثني عشرية بخاصة. ففيما بين القرن الرابع/ العاشر والسادس/ الثاني عشر تفتحت التآليف الإشراقية الإسماعيلية الكبيرة وأعمال المفكرين الإسماعيليين من الحقبة الفاطمية، وكان في عدادهم أكبر الأسماء من المفكرين الإيرانيين (أبو يعقوب السجستاني، مؤيد شيرازي، حميد الدين كيرماني، ناصر خسروي... الخ).

طيلة هذا الوقت نفسه كان الشيعة الاثنا عشرية (يعيشون على وجه العموم في ظروف بالغة العناء) منهمكين بصورة رئيسية في تكوين مدونة لأحاديث أئمتهم مصنفة بمنهجية حول الموضوعات التي أصبحت كلاسيكية في اللاهوت الشيعي. فإن اللاهوتي الإيراني العظيم من العصر الصفوي محمد باقر مجلسي (ob. 1110/ 1698- 1699) تمكن، عندما واتت الشيعة الاثني عشرية أيام أفضل، بفضل هذه المثابرة في الجهود، من أن يكوّن، مع قلم كامل من الموظفين، مجموعة من المدونات أخيراً، لم تكن في طبعتها الحجرية القديمة تقل عن ستة وعشرين مجلداً في أربعة عشر سفراً كبيراً من القطع الكبير (في طهران اليوم طبعة جديدة متداولة منه). وإن كان، لأسباب مختلفة، عدد معين من **الأحاديث** لم يسجل فيها، فإن هذه المدونة تجمل مجموعة أحاديث الرسول والأئمة الاثني عشر ـــ أي **السنة** الكاملة المعترف بها من الشيعة الاثني عشرية. وهذه المدونة ليست فحسب قاعدة التفسير الباطني للوحي. وهي تشكل كذلك موسوعة كاملة للعلوم الروحانية، شاملة ـــ ليس فحسب **التوحيد** وعلم النبوة

---

(١) انظر كتابنا trialogie ismailienne وكذلك شيعة وتاريخ الفلسفة الإسلامية. مجلد أول وجملة الفصل الثاني. ولسوف يفهم أنه لإنجاز هذا المؤلف الأخير كان يجب علينا أن نمر بالعمل الصعب من النصوص والمخطوطات...

والإمامية وعلم الكونيات، وعلم أصول الجنس البشري والأخرويات ــ ولكن أيضاً كافة التفاسير المتعلقة بالطقوس وممارسة الشريعة ــ أي باختصار كل ما يتعلق بالباطن والظاهر.

وكما أمكننا أن نتأكد من أن التفريق الأساسي بالنسبة للشيعة بين الباطن (الداخل الخفي، المعنى الروحي، السري، المكتوم) والظاهر (البيّن، الواضح، الخارج، الحرف الوضعي، المعنى الحرفي، الظاهر) هو في ارتباط متبادل بمفاضلة الوظائف التي يضطلع بها على التوالي الرسول والإمام. فالشيعة الاثنا عشرية حرصت كل الحرص على إبقاء التوازن التام: الرسول والإمام هما مشعلان صادران من نفس نور واحد (انظر أيضاً الفصل السادس فيما بعد). فالباطن لا يمكنه الدوام. الظاهر الذي يكون بمثابة دعامته: الممثول، المرموز لا يمكن أن يظهر إلا في الرمز، المثل. وذلك كان أيضاً موقف علماء الإسماعيلية في العصر الفاطمي.

كما أنه كانت لدينا رسالة دعم مسهبة موجهة من الإمام جعفر الصادق إلى مريده المفضل الجعفي المتخوف من تطرف زملائه في الدين. لم يكن قط العرفان المجاهر به من هؤلاء المشايعين المفرطين في حماسهم الذي كان ينكره الإمام؛ ما أنكره هو الغلطة الأساسية التي يرتكبها أولئك المشايعون والأتباع في نقطة دقيقة[1] فإن معرفة المعنى الباطني للصلاة، للحج، للصوم، الخ ليس قط أن يجد المرء نفسه مأذوناً له لذلك إسقاط هذه الطقوس عنه. فالعرفان يجلب الحقيقة الروحية على الانكشاف تحت

---

(١) إن رسالة الإمام جعفر هذه تتردد طول كتاب **تفسير مرآة الأنوار** (ص ٢٧ ملحوظة ٤) ص ص ١٢ ــ ١٤ والذين يقصدهم رأى الإمام هم تلاميذ أبو الخطاب واستطراداً، بالنسبة لمؤلفي **التفسير** الاسماعيليين في قلعة الموت. وبعض الأحاديث تروي بصورة غريبة، أن «الصلاة هي شخص» و«الصوم هو شخص»، الخ.. وبعض المريدين يستندون إلى ذلك فيعفون أنفسهم من ممارسات دينية فعلية. بالواقع تختفي وراء المسألة ميتافيزيقية الكائن المقرر بالعلاقة بين nomen actionis والنومين الفاعل nomen agenties وبالتالي فإن المسألة هي للمعالجة كرامية لا إلى ذاتيات مجردة، وإنما إلى أشخاص ــ نماذج. انظر في هذه النقطة دراستنا: Rituel sabéen exégèse ismaïlienne du rituel والزمن الدوري في المزدكية وفي الإسماعيلية. حيث تدرس صفحات هامة من: **تصورات** ناصر الدين الطوسي. ونضيف أن الشيخ أحمد الإحسائي في شرحه الكبير **الزيارة الجامعة** يحل بصورة رائعة المسألة بتطبيق مفهوم **الولاية**...

حجاب الشعائر المفروضة **بالشريعة** لأنها تجعل حرفيتها شفافة. ولكن هذه الشفافية لا يمكن أن تحدث إلا بفضل الإبقاء على تزامن هذه وتلك، **الشريعة والحقيقة**. إن إبطال ارتباطهما هو الاستسلام للدعارة الروحية، هو تحطيم ازدهار الرموز، وهو في وجه من الوجوه تكرار خطيئة آدم. ولهذا فإن التوازن التام بين **الظاهر والباطن**، الموصى به، بهذا القدر من اليقظة من الإمام جعفر سوف يبقى وسواس الشيعة الاثني عشرية.

والحال أن هذا التوازن لم يكف عن التعرض للمخاطر بمجرى الأمور الإنسانية لأنه يتحدى ذلك ما هو على شاكلة مفارقة. هذه المجابهة، هذا التصدي، هو نفسه الذي نجعله موضوعنا هنا كأنما هو «المعركة الروحية للشيعة». لقد بيّنا أن سر الشيعة في جوهره يتعلق في طبيعة **الولاية** في هذه «المحبة» الإلهية التي تولى بطريقة صوفية شخص الاثني عشر إماماً مسؤولية تخليد ونقل وتوريث باطني الوحي، والمعروف لهذا السبب كـ «باطني الرسالة النبوية» «**باطن النبوة**»، وعليه لا يمكننا إلا أن نتساءل بشيء من القلق: إذا لم يكن أخطر تناقض، بل المأساوي الذي يمر فيه دين باطني اختيار مضر زمني. إن انتصاره لا يمكن أن يكون إلا أخروياً؛ وإن لا، عندما ينبغي لدين أخروي أن يتطابق مع ظروف التاريخ الخارجي. فهل يكون بنا حاجة للتساؤل ما إذا كان الانتصار السياسي سوف لا ترافقه أزمة عميقة للمذهب الروحي؟ هذا التناقض، واجهته الاسماعيلية والشيعة الاثنا عشرية بالتناوب وفي ظروف مختلفة، كان على الاسماعيلية أن تواجهه من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر بواقع انتصار السلالة الفاطمية في مصر. والشيعة الاثني عشرية واجهته منذ مطلع القرن السادس عشر، منذ الفترة التي جعل فيها الشاه إسماعيل الشاب، وهو يعيد الوحدة القومية لإيران، من الإمامية من الشيعة الاثنا عشرية دين الدولة.

كيف اجتازت الاسماعيلية، من جهتها، هذا الاختبار؟ ليست مهمتنا قط هنا تحليل الفارق بين ما يمكن أن نقرأه في كتب الإشراق الإسماعيلي العالي والاحتمالات المؤدية من السياسة الفاطمية في القاهرة، لسنا نفرط بالتبسيط، ونحن نذكر أن هذه السياسة لم تكن تقودهم بحد ذاتها، إلى التشديد على الباطنية. والمأساة التي أعقبت

وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر بالله (٤٨٧/ ١٠٩٤)[١] شقت الجماعة الإسلامية بدورها إلى فرعين: الفرع المسمى بالفرع الغربي الذي استمر في متابعة التقليد الفاطمي، والفرع الشرقي الذي استمد من الإصلاح المنادى به في قلعة الموت («مقر الولاية» الاسماعيلية المشهور الواقع في الجبال في جنوب بحر الخزر) والذي يشكل على الأخص الاسماعيلية الإيرانية. وعليه، أن ما يميز هذه الاسماعيلية المعدلة، هو أنها لا تتردد في ترجيح الكفة لصالح **الحقيقة** أو الحقيقة العرفانية على **الشريعة** أو القانون الديني الوضعي، وبالتالي الإقرار بحضور الإمام مقام الرسول. وكان ذلك معنى المناداة بالقيامة الكبرى «**قيامة القيامة**» في قلعة الموت ٨ آب/ أغسطس ١١٦٤. حيث توصل عدد من الأتقياء المتوحدون من الاختفاء بالمئة الثامنة[٢]، مثبتين على هذا النحو إملاق عصر غارق في التاريخ الخارجي والرسمي أكثر من أن يكون ما يزال بعد منتبهاً لأحداث تاريخ روحي بمنجاة من مراقبته ومن مقولاته.. فباتباع التبسيط إلى منتهاه، يمكن القول بأن المناداة الاحتفالية التي جرت في قلعة الموت **بدين القيامة** كان قد وضع حداً لسيادة **الشريعة**.

إن روح إصلاح قلعة الموت يعين تناقضاً هكذا، صدمة مرتدة بالنسبة للسياسة الإسماعيلية للفاطميين، وإذا نحن ضاهينا الوثائق مع أقدم النصوص الإسماعيلية، فلا يمكن أن ندفع عنا الانطباع بأن هذه الروح تتطابق تماماً مع تلك، لنقل **الشيعة** الرجعية المتطرفة، في الأصول، الروح الإمامية الإسماعيلية السابقة للفاطميين. ولدينا توضيح آخر على هذه الروح، في واقعه أنه عندما اختفت تنظيمات آمريات قلعة الموت بدورها من إيران، تحت ضربات المغول، للعمل في المقاومة السرية، فإنها اختلطت في الصوفية حتى اليوم. فإنها إلى حد ما تعتبر **كطريقة**، كتجمع صوفي. حيث نرى عندئذٍ الإمامية تثمر في تجربة حب صوفي، شخص الإمام فيها هو المركز، ويعرف جيداً الشيعة الاثنا عشرية بما أن الحياة الروحية تتغذى فيها من نفس المصادر.

---

(١) تذكير مجمل بالظروف في: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ص ١٤٤ و١٣٨.

(٢) انظر مقالنا بمناسبة مرور ثمانمائة عام على قلعة الموت (في موكور دى فرانس، فبراير ١٩٦٥ ص ٢٨٥ إلى ٣٠٤) راسماً خطوط الإطار الجغرافي للحوادث التي سبقت، عارضاً الترجمة لل «مناداة الكبرى» بالإمام **حسن على ذكره السلام**.

مثلاً: الطريقة التي يتبصر بها الآية القرآنية في سورة النور (قرآن ٢٤/ ٣٥) حيث يرد رمز الزيتون التي هي «لا شرقية ولا غربية». هذه الزيتونة تصبح الشجرة النامية في قمة سيناء الصوفية التي تكون الشخص الروحي نفسه مكررة حالة موسى؛ فالزيتونة تكون عندئذ رمز الإمام. بالنظر إلى أن هذه الروح **للروح** التي تكون المحبوبة الأبدية للروح[١].

إن ازدهار هذه التجربة الصوفية ــ وقد أشرنا إلى ذلك ــ لم يكن قط، هو الكافي لتفريق الروحانية الإسماعيلية عن روحانية الشيعة الاثني عشرية؛ فمن هذا الجانب وذاك كان مفهوم **الولاية** يقود إلى التفتح نفسه. ما يفرق روحانية الشيعة الاثني عشرية هو خصوصية التناقض الذي كان عليها أن تجابهه من جانبها لإنقاذ تماميتها. وبقول أصح، إن تحليل الوضع سيقودنا إلى استخلاص تناقض مزدوج.

بادئ ذي بدء، على نحو ما تجاهر الشيعة الاثنا عشرية، أن تصور الإمام وعلاقات الإمام بهذا العالم نفسه، ليس قط نفس تصوره وعلاقاته في الإسماعيلية. ولقد بيّنا من قبل أن الـ plérôme الأئمة، بالنظر إلى أن عددهم محدد قبل الأبدية برقم **اثنى عشر**، ينجم عن ذلك أن فكرة الإمام **المستور** نفسها هي منطوية في مفهوم الاثني عشرية للإمام. فالإمامية الاثنا عشرية هي في آن واحد موجودة في الماضي وحاضرة في المستقبل، تمتد «بين الأزمان»، غير مرئي حضورها في زمن هذا العالم، منذ غيبتها عن أعين البشر (٢٦٠/ ٨٧٤) حتى يومها رجعتها. إن سيادة الإمام الثاني عشر تبقى على صعيد صوفي، فوق الطبيعي. وتكون فعاليته اليومية في سر الضمائر. إن وضعه لا يمكن أن يقارن مع وضع أئمة السلالة الفاطمية المنحدرين من ذرية الإمام إسماعيل الذين مارسوا السلطان الزمني في القاهرة طيلة قرنين (من تسلم عبيد الله المهدي في عام ٩٠٩ حتى اختفاء الحاكم بأمر الله في عام ١١٣٠).

وإنه لذلك أيضاً فإن وضع الشاه إسماعيل (المولود عام ١٤٨٧، المتوفى عام ١٥٢٤) مؤسس الأسرة الصفوية لا يمكن أن يقارن بوضع الأئمة الفاطميين. فإن شاه إسماعيل

(١) انظر كتابنا Triologie Ismaelien القسم الثالث (رموز مختارة من Roseraie du Mystère لمحمود شبستارى) الصفحات ٩٥ ــ ١٢٣ والفهرست.

بحمية شبابه، قد تصرف باسم الإمام المحجوب؛ لقد أعاد إلى الطائفة الشيعية حقها بالحياة ــ أي حقها بتأدية الشهادة في هذا العالم. ولكن لم يكن هو نفسه الإمام، وكان الأمر هكذا منذ ذلك الحين بالنسبة لكل عاهل إيراني كرئيس للدولة الشيعية. فالعاهل الذي يضمن للمؤمنين زمن «انتظارهم» حتى رجعة الإمام. فإذا غيّر وضع دين الدولة، بالضرورة شيئاً ما بالنسبة للشيعة نسبة لعصور السرية، فلا يبقى أقل من أن فكرة الإمام المحجوب أساساً تفرض على الحياة الروحية حدة مختلفة تمام الاختلاف عن الوضع، يمكن للإمام فيه، من جيل إلى جيل، أن يصادف كشخص مادي في هذا العالم. بالتأكيد على الغيبة، أن الاختفائية، بالنظر إلى أساسيتها في فكرة الإمام والإمامة، تؤكد الشيعة الاثنا عشرية علو الأفق الروحي حيث تقع حقيقة الإمام.

كذلك ينبغي القول أكثر لإزالة الالتباس الناشئ في الغرب من الإفراط باستعمال مصطلح يتكلم عن «شرعية شيعية» كما عن قضية «الشرعيين» في الإسلام. كلا، إن قضية الأئمة لا تمثل البتة شرعية سلالية في تنافس بسيط مع سلالة ما منافسة في هذا العالم، بل ليس أكثر لما سبق أن قلنا من أن سلالة حراس الكاس المقدس هي في تنافس مع سلالة من هذا العالم أو وراثة الكرسي البابوي. إنه لمن السخرية أن نرجع المسألة إلى هذه العبارات من التنافس. ليس هناك من تنافس ممكن إلا بين عالمين واقعين على مستوى واحد، على نفس المستوى. والحال أنه لدينا هنا عالمين مختلفين؛ عالم **الملكوت** يسطر من علو بالغ على عالم تنافساتنا حتى يكون علينا أن نتنافس معه.

في هذه النقطة، إنها لبالغة القيمة، أن نعتمد بين ما نعتمد، شهادة رفيع المقام قاضي سعيد القمّي في الإشراق من العصر الصفوي (١١٠٣/ ob. ١٦٩١) في شرحه الهائل لعمل أحد قدماء علماء الشيعة الشيخ صادوق ابن بابويه. فقد كتب: «إنه لشيء مستمر في التقليد أن المرسل من الله، بعد أن كان أعطى الاختيار بين شرط العبد وشرط الملك، اختار أن يكون عبداً نبياً لا أن يكون ملك نبي. فليس من الوسع إذن أن يكون له خلف في الملك، سلطنة ظاهرة (أي زمنية) ولا إمارة من نوع الإمارة التي يمارسها أقوياء هذا العالم، إمارة الجبابرة. بما أن ذلك الملك نفسه لا يحضه هو نفسه، فكيف كان يمكن أن يكون حضه لأحد يخلفه؟ فبكل ضرورة إذن، إذا كان

للرسول خلف فلا بد أن تقوم هذه الخلافة على الخلافة الدينية، ضامنة للمؤمنين أفضل الشروط لزاد المسافر وللرجعة، وأن هذه السلطنة المعنوية يستحقها من يكون على تقى دائم، من يمكن أن يقال عنه إنه روح الرسول ﷺ نفسه، كما صرح الرسول بإزاء علي والحسن والحسين»[1]. هذا التصريح صريح تماماً؛ إنه يعبر على أفضل وجه للإدراك الديني الدقيق للإسلام الروحي لدى علماء الشيعة أولئك الذين علينا أن نستعلم منهم.

هذه السمات الأساسية للإمامة كـ «سلطنة روحية» وكـ «محجوبة» أساساً في الحالة الحاضرة للعالم، أهميتها أنها تنجم عن مفهوم **الولاية**، التي تعود للظهور من جديد بالضرورة كلازمة، كمحط كلام على مدى الصفحات الحاضرة. ولنوضح منذ البداية علاقة تضمينية أخرى، تهيّؤنا لسماع أحد تناقضينا. أن كلمة **محبة**، في النصوص، ترادف بسهولة، تشكل صنواً لكلمة **ولاية**، أو أنها تحل محلها لتشير إلى المودة، إلى المحبة التي يكون شخص الأئمة المقدسين محاطاً بها، موضوعاً لها، من جانب المؤمنين بهم. وبقول أصرح، كذلك: إن القبول بهذه **الولاية**، الرضا بها هو كذلك غير منفصل عن الاعتراف برسالة النبي، **بالنبوة**، وأن القبول بهذه النبوة هو غير منفصل عن **التوحيد**، عن الإقرار بالأوحد. فالإقرار، **الشهادة** هي في الواقع ثلاثية، إقرار ثلاثي، بدون تمامها لا يكون **المسلم**، من يجاهر بالإسلام **مؤمناً**

(١) هذا النص موجود في الشرح الكبير لصاحبه القاضي سعيد القمي على كتاب التوحيد لابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١) الفصل الثاني، الحديث الخامس والثلاثون، المطلب الثالث... كان أحد الأتباع قد جاء يحادث الإمام العاشر على النقى الذي كان البوليس العباسي يحتجزه في معسكر سامرا. ونص الحديث الطويل يشكل رمزاً كاملاً في العقيدة الشيعية الإمامية. والقاضي سعيد القمي يعود مراراً عديدة إلى مبحث الإمامة كملك روحي صرف. المهم تبيان الفعل. لأن من الفلسفات في التاريخ المحدودة ما يجنح كثيراً إلى توضيع الانكفاء في الميدان الروحي والآمال الأخروية كتعويض كبت وحرمان في المستوى السياسي. غير هذا النوع من التوضيح ينكر ويستخف بالكلية المقصود بذلك. يُبيّن أن القاضي سعيد يكتب في إبان الحقبة الصفوية. حيث لا يمكن بالنسبة للشيعة أن تكون ثمة مساءلة أو كبت سياسي، ولكن كما أن في هذه الأحاديث تكون هذه المباحث دينية دائماً التي يجريها الأئمة مع مريديهم كذلك. فإن مفكريها قد عرفوا أن معنى الإمامة كان بفارق يعلو على كل حقيقة سياسية في هذا العالم. لأن «بعدها» هو أساساً أخروياً.

حقيقياً[1]. وعليه أن الإسلام الشيعي، في الممارسة العملية **للولاية** بإزاء «العائلة المقدسة» يظهر كدين محبة، مختلف جداً عن ذلك الروح الشرعي الذي يحسب بصورة عامة على أنه الإسلام السنّي. إلا أن علماءنا الشيعيين، استناداً على أصرح **أحاديثهم**، يعلمون أنه بدون هذه النيّة وخدمة المحبة المفهومة من عبارة **الولاية**، ليس في وسع أي عمل حسن يأتيه البشر أن يلقى قبولاً إلهياً. من خلال هذا الجانب، إن الشيعة التي كثيراً جداً ما قدمت كنقيضة للصوفية، تتقدم في حقيقة الأمر الصوفية على الطريق التي يميزها. ولكن ثمة قضية جسيمة تطرح نفسها للتساؤل دفعة واحدة: إذا كان صحيحاً أن شيعة متحمسين كثيرين قد أبدوا تكتمات وتحفظات إزاء الصوفية، فما هي حقيقة الأمر في علاقات الشيعة والصوفية في الأصل؟

إن أخطر قضية واجهت الصوفية (انظر فيما بعد كتاب ٢، حالة روزبيهان) كانت معرفة ما إذا كان نعم أم لا يمكن أن يدخل **الحب** (الشعور والكلمة) في العلاقات بين الإنسان وإلهه. فقد وردت في هذه النقطة إجابات بالغة الاختلاف. ولكن لنحدد ما يلي: إذا كانت الشيعة تحافظ بلاهوتيتها التنزيلية على المفارقة المطلقة للتوحيد[2]، فإن ذلك على وجه الدقة بفضل إماميتها التي تصون التوحيد من شرك الوثنية الميتافيزيقية المزدوج ألا هو، اللاأدرية ومن التشبيه الساذج. أنها تتجنب هذا الشرك المزدوج، بالاعتراف في شخص الأئمة المتجلية قبل الأبدية، دعامة الأسماء والصفات الإلهية. فبمشاهدة «الوجه» الإلهي الموحى به في حقيقة تجلّي الإمام (أشير إلى موضوع هذا «الوجه» من قبل في فصل ١ فقرة ٣ وسوف نعود إليه) فإن منذ الأصل،

---

(١) **الشهادة الثلاثية**، أو شهادة الإيمان التي تجعل من المؤمن العادي مسلماً أو مخلصاً شيعياً، تتضمن إذن شهادة التوحيد وشهادة بالرسالة النبوية وشهادة **بالولاية**، ولاية الأئمة؛ انظر في عداد مصادر **أخرى تفسير مرآة الأنوار مقدمة I**، **مقاله ١١**، ص ٢٣.

(٢) هناك ربط ضروري بين اللاهوت السلبي أو التنزيه apophirtique في الشيعة وإماميتها الطارحة «وظيفة تجلى» الأئمة (مظهريتها) كأنما هي مُظهرَة لا للذات، ولكنها عملية أو «طاقة» إلهية، فعل. انظر مداخلتنا حول الإمامة والفلسفة (حوار ستراتسبورغ ١٩٦٨ ص ٦٥ ملاحظة ٤٦) فإن اللاهوت السلبي قد عرض بكل دقته في خطبة طويلة (موعظة) ألقاها في مرف Merv الإمام الثامن على الرضى، وأدخلت في كتاب التوحيد لابن بابويه الفصل الثاني، الحديث الثاني، وشرح القاضي سعيد القمي لهذا النص أساسي.

حتى ما قبل أن تواجه الصوفية المسألة، كانت تكشف للمخلوق البشري معنى الحب الذي يتدخل بينه وبين إلهه.

هذا هو كل ما هنالك في **الولاية** كـ «باطن للرسالة النبوية» في فكرة الإمام كهادٍ يقود إلى عالم **الباطن** الداخلي. وعندما نقول عالماً باطنياً فلا يكون المقصود عالم التباين الذي نعتاد ملاحظته باستعمال كلمتي «موضوعي» و«ذاتي». ربما يكون من الصعب العمل على إفهامه في أيامنا. حيث أن بعض اللاأدريين الذين ما زالوا يعتبرون أنفسهم مسيحيين لا يخفون الازدراء لما يصفونه بالـ «تدين المفرط الداخلي والذاتي» لأن ارتباطهم بشؤون هذا العالم لم يترك لهؤلاء الأتقياء اللاأدريين الوقت لإدراك ماذا كان المراد. بالمقابل بالنسبة لجميع باطنيّينا، أن العالم الداخلي، الباطني يعني أن الحقيقة الواقعة الروحية هي تلك التي تطوق وتغلف الحقيقة، الواقعة للعالم الخارجي. إن مفكراً شيعياً مثل قاضي سعيد القمي يلح بصورة خاصة على هذه المناقضة: ففي **حلقات العوالم الروح**، على خلاف ما يكون من أمرها في الحلقات المادية، أن المركز هو الذي «يحيط» بالدائرة. فالـ «خروج» مما نسميه عادة العالم الخارجي هو تجربة ليست «ذاتية» ولكنها كذلك «موضوعية» بقدر الإمكان حتى ولو كان من الصعب نقل بداهة ذلك إلى فكر يعتبر نفسه «حديثاً».

قبل هذا، بيد أن الشيعة، في مجرى تاريخها، لم تترك أبداً مباشرة لتأكيد ذاتها بلا قيد ولا شرط على نحو ما أشرنا إليه تلميحاً. قلنا إنه كان عليها من جانبها، أن تجابه امتحاناً وتناقضاً مماثلين لما واجهته الإسماعيلية إبان حقبة الفاطميين. رغماً عن التشابه، إن السمات القليلة التي سبق أن بيناها والتي سوف نلح عليها فيما بعد، تنبهنا أن هذا الاختبار لا بد من أن يرتدي صفة مختلفة، وإن لم يكن إلا بسبب مفهوم الإمام والإمامة الذي يسيطر عليه، في الشيعة الاثني عشرية وجه الإمام الثاني عشر وفكرة **غيبته** الضرورية، ولكن يبقى، بعد أنها كانت قد أكرهت طيلة حقبة طويلة على سرية قاسية إلى حد ما، استطاعت الشيعة أخيراً، وقد أرجعت الأسرة الصفوية السيادة الإيرانية إلى الحكم أن تعيش في وضح النهار. في ظروف كهذه يكون الإغراء بالإقامة في هذا العالم كبيراً. وكلما أرسى الاستقرار في هذا العالم، كلما قل انشغالنا بالتركيز على المسائل التي تثير من جهتها انتباه التويوصوفيين الصوفيين، وربما كان

السبب الرئيسي هنا ما ينبغي من الطغيان الغريب **للفقه** على الشريعة، على حساب كل ما هو **عرفان وحكمة إلهية**، المعرفة الروحية والإشراق الصوفي theosophie mystique وهما اللذان لقنهما الأئمة أنفسهم؛ وهذا، بحيث أن تقليد **الحكماء والعرفاء** حتى أيامنا هذه لم يتوقف أبداً، ويمثل شيئاً ما وحيداً في الإسلام. ولسوف نعود فيما بعد إلى هذا الوجه من «معركة الشيعة والروحية».

من هنا، ربما يبدو، لأول وهلة، أن الوضع يكاد يكون بسيطاً. يوجد من جانب الروحانيين الذين، إيماناً منهم بجوهر الشيعة، يجاهرون بتمامية الإسلام، ألا هو الظاهر والباطن (ظاهرية وباطنية) بصورة عامة جميع أولئك الذين يشار إليهم **بالعرفاء والحكماء**. المتصوفون والفلاسفة الإشراقيون (سوف نرى في الكتاب الثاني أن سهروردي كان يقيم بينهم مراتبية من درجات) ومن ثم، من جهة أخرى يوجد أولئك الذين لسبب أو لآخر يستمسكون **بالفقه**، بالحق الديني كما لو كان ذلك هو العلم الإسلامي الحق، لئلا نقول هو الوحيد، فزعين من كل ما يجري أمام أنظارهم على أنه «فلسفة». هؤلاء هم الفقهاء، علماء الشريعة، أولئك الذين كثيراً ما فضح فيهم إخوانهم في الدين تناقض علماء الشيعة كافّين عن الاهتمام بالجزء الجوهري من تعاليم أئمتهم.

الواقع أن الوضع أكثر تعقيداً من أن يدعه هذا الانقسام يظهر. وهذا التعقيد يتعلق في نطاق كبير منه بغموض العلاقات الأصلية بين الشيعة والصوفية التي أشرنا هنا إلى أحد أسبابها منذ سطور. ففي الإسلام السني، الوضع جد بسيط: أكدت الصوفية والصوفيون ومثلوا على مدى العصور، إزاء علماء الشريعة جسارة الدين الباطني وتناقضات دين المحبة.. في الإسلام الشيعي، ليس الأمر أبداً بهذه البساطة. لأن مفهوم **الولاية**، منذ البداية يسيطر على مجموع المذهب الشيعي. بفعل الواقع نفسه، إن المذهب يستوجب جميع عناصر دين المحبة متجهة إلى الصورة المتجلية، إلى الوجه الموحى لله المفارق وغير المعروف بذاته، إلى الشخص الذي «يجيب، من أجل هذا الله المتعذر بلوغه، **وكقطب** للتوجيه هذا الوجه نفسه يقود الحاج الصوفي في عوالم ما وراء الطبيعة التي يكشف له عنها؛ **وكقطب** صوفي، أن الإمام المحجوب يجمع حوله مجموع المراتب الروحية المحتجبة عن أعين هذا العالم في نفس **السرية المجهول**

Incognito. جميع هذه العناصر تتواجد بالتأكيد في الصوفية وفي ميتافيزيقا الصوفية إلى حد إعطاء الانطباع، عندما يكون المقصود الصوفية السنيّة، عن شيعة لم تعد تجرؤ القول باسمها. ولكن الشيعي لذلك، على وجه الدقة، شرط أن يحيا تمامية شيعيته لا حاجة له للصوفية من حيث هي صوفية، ذلك أن شيعيته هي قبل ذلك «**الطريقة**» (الطريق الصوفي) على نحو ما أشرنا إلى ذلك (فصل ١، فقرة ٣ ص ١٨)، وبخلاف ذلك أن مفهوم **التصوف** لا يغطى هو وحده مجموع الحياة الصوفية في الإسلام. وهذا هو نفسه الذي كان يدفعنا لطرح السؤال: ماذا كانت عليه في الأصل علاقات الشيعة بالتصوف؟ أعني، ماذا كان في الأصول، الإسلام الروحي؟

إن طرح هذا السؤال صراحة هو على الأقل تجنب الإساءة. فليس وجود التصوف الشيعي هو ما يوفر ــ بوصفه تصوفاً شيعياً ــ الجواب، بل ليس أكثر، ليس يكفى من أن يفصح أحد لاهوتيى الشيعة عن تحفظات، وأحياناً أكثر تجاه التصوف لكي يجب أن يصنف في عداد الفقهاء المعادين للتصوف. وبعكس ذلك، إن كثيراً من الروحانيين الشيعة يتكلمون تماماً لغة الصوفيين ومع ذلك فإنهم ليسوا متصوفين؛ إنهم لا ينتمون إلى أية **طريقة**، بلا إن موللا سادرا شيرازي أحد كبار الأسماء بين التيوصوفيين theosophie التصوفيين في إيران، كان قد دفع إلى كتابة كتاب ضد متصوفي زمانه، في حين أنه كان هو نفسه يرى بعض زملائه يعيبون عليه تصوفه. فالتصوف هو نفسه متنوع جداً. فهناك تصوف طور ميتافيزيقا رائعاً تماماً، أثبتت صحته تجربته الروحية؛ ولكن هناك أيضاً تصوف قام بتحدي كل معرفة ميتافيزيقية. وثمة تصوف، ترجح فيه العبادة الإمامية. ولكن هناك تصوف أيضاً تجنح فيه شخصية الشيخ إلى أن تحل بلا قيد أو شرط محل شخص الأئمة المفارق.

وأخيراً يمكن القول إنه يوجد تناقض مزدوج: تناقض علماء الشريعة، ضعاف الذاكرة في تمامية الشيعة وأساسها الباطني؛ والتناقض مضى متفاقماً منذ العصر الصفوي، ولكن أعراضه كانت ظاهرة من قبل بقدر ما كان تفتح مدارس الفكر كان قد أعد في الحقبة الصفوية من قبل الأجيال السابقة. وهناك تناقض عدد من المتصوفين، الذين غابت عنهم أصولهم. هذا التناقض المزدوج هو الذي وضع عدداً بالغاً من الروحانيين الشيعيين في ضرورة مجابهة «جبهتين». وكانت هذه حالة سدرا شيرازى

وكثيرين غيره حتى مدرسة الشيخية. ومن قبل كانت تلك حالة حيدر آمولي النموذجية (قرن ٨/ ١٣) الذي أجمل على أحسن وجه في مؤلفاته الهائلة، بجلاء أخاذ الوضع المعاش من قبل الروحانيين الشيعة (انظر الكتاب الرابع). لذلك فإن الصفحات التالية سوف تلجأ كثيراً إلى أعماله.

الأمر يحتاج كثيراً إلى أن تعقيد هذا الوضع ينكشف لأول نظرة؛ يقتضي ذلك سنوات عديدة تنقضى، ليس فحسب من مؤالفة النصوص، ولكن في قضائها في مؤالفة الكائنات. فما هو موضع شك فإنه مع تصور أساسي كامل لمصير الإنسان، معرفتنا نفسها للإسلام. إنه لأمر دافع أن ما يتأكد كمكوّن للروحانية الشيعية وما أشرنا إليه على عجل، يكون قد مر حتى الآن دون أن يفطن به أحد من الغربيين كما معظم المسلمين السنيين.

إذن سوف تسأل حيدر آمولي في الفصول الآتية، كيف يتأمل النصوص الشيعية المتعلقة بالموقف الإنساني، المسجد في حالة آدم. وعلى ضوء هذا الموقف بعض أحاديث الإمام الأول علي بن أبي طالب مع مريده المصطفى كُمَيْل بن زياد، فذلك يتخذ إطاراً بارزاً حيث يكون قدر الشيعة ممثلاً من قبل، بالتضاد مع هذه «التركيبات المستحيلة» التي سمعناها سابقاً مثارة في تصريحات مؤشرة لشخصية عربية سنية من الأردن. وبعبارات أخرى فإن شخصاً كحيدر عامولي وكموللا سادر شيرازي وفيما بعد سادة مدرسة الشيخية يعينون لنا أنفسهم المواقع والرهان، اليوم أيضاً، لما كنا أطلقنا عليه «المعركة الروحية للشيعة».

* * *

الفصل الثّالث

معركة الشيعة الروحيّة

١ ــ وضع الروحانيين الشيعة

كما لو أنه كان إشارة للتناقض بالنسبة لهذا العالم فإن شيعة الأئمة الاثني عشر كانت موضوع أحقاد فظيعة قليلاً ما هدأت. إنها ظهرت ضد الإمام الأول كما لو أنها تجلت في القدر المأساوي للأحد عشر من ذريته. ولكن الأئمة قد حذروا هم أنفسهم مريديهم بأن قضيتهم كانت صعبة، وأنه كان ينبغي، لدعمها «قلوب عجمها الإيمان»، كما قال ذلك لي شيخ رفيع المقام: «لا تنس أبداً أنه لم يكن حول أئمتنا سوى حفنة من المؤمنين، وأن الأمر سيكون كذلك حتى نهاية هذا الزمن» لأن الشيعة تضطلع أمام العالم، بصفة جوهرية وبالكامل بالحقيقة الروحية لرسالة الإسلام النبوية. فإنه لم يكن في وسعها أن تتواطأ مع طموحات ومقاصد هذا العالم. وما علينا هنا أن نضع تاريخاً سياسياً، وإنما أن نشير فحسب لماذا ضاعت، على مدى العصور (لنقل منذ دخول الترك السلاجقة بغداد عام ١٠٥٥ واضعين نهاية لتأثير السلالة البويهية، المملكة الشيعية الفارسية) آثار الشيعة إلى هذا الحد، لا الشيعة، في الواقع، يلزمون في الخفاء «نظاماً من السرية» قاسياً. كذلك أحياناً، فإننا نتردد حول انتماء شيعي لمؤلف ما ونحن نقرأ، في نفس الوقت بين السطور إقراره بأنه لا يستطيع أن يفعل صراحة.

ثمة بحث بالفارسية من القرن السابع/ الثالث عشر (اسم المؤلف غير محقق) يترك الكاتب نقمته تنساب على هذا النحو فيقول: «إذا سأل أحدهم: لماذا نجد علن فقهاء السنة منتشراً انتشاراً بالغاً إلى هذا الحد في العالم في حين لا نجد الأمر هكذا بالنسبة لعلم الأئمة المقدسين: «**أهل بيت الرسول**»؟، فلا بد من الإجابة: بأن السبب

في ذلك هو أن معاوية، أول خليفة أموي، عمل على الاستيلاء على سلطة الأمة الإسلامية، أطلق العنان لحقده ضد أمير المؤمنين (الإمام الأول، علي بن أبي طالب) فبعث رسائل إلى جميع ولاته، يأمرهم بقتل كل من يعلن بأنه على دين علي... ووصل الأمر حد لعن علي من فوق منابر الجوامع... والحقد نفسه انصب على سلالات الإمام، بحيث كان صعباً العمل على التعريف بعلمهم وإيجاد تلاميذ لهم. يروى أن سفيان الثورى جاء إلى الإمام جعفر الصادق (سادس الأئمة) فقال له الإمام: يا صفوان أنت رجل تطلبك الشرطة العباسية. وعين السلطان عليك. أسرع بالمغادرة! ولكن لسنا نحن الذين نطردك. وعندما كان أبو حنيفة (صاحب أحد المذاهب السنية المسمى باسمه) يريد ذكر أمير المؤمنين أثناء دروسه كان يكتفي بالإشارة إليه بهذه العبارة: يقول الشيخ ما يلي[١]:

لم تسر الأمور إلى أحسن عندما انتهى حكم الأمويين وجاء العباسيون إلى السلطة (١٣٢/ ٧٥٠) فاضطر الأئمة إلى البقاء في منازلهم ملتزمين **بالتقية**، الكتمان أو «نظام

---

(١) في كتابه **جامع الأسرار** (المنشور في **الفلسفة الشيعية** المشار إليها من قبل ص ٦٥، هامش ٢٩) ص ص ٤٢٤ ــ ٤٢٥ يذكر حيدر آمولي بمشهد مؤثر حدث بين الإمام السادس جعفر الصادق وأبو حنيفة الذي كان تلميذاً له. نرى فيه أبو حنيفة يدعو الإمام للقدوم إلى الكوفة ليمنع الناس من سب ذكر أصحاب الرسول: «**الإمام:** لن يتقبلوا ما سوف أقوله لهم ــ أبو حنيفة: كيف لا يتقبلونه منك وأنت الابن (المتحدر) من رسول الله؟ ــ **الإمام:** أنت أول من احتقرني. دخلت على بدون إذن مني وجلست بدون أمري. تتكلم بدون رأي مني. وقد أتاني أنك تخطب مستعملاً القياس ــ أبو حنيفة: نعم: **الإمام:** يا نعمان: أول من استعمل القياس كان إبليس عندما تلقى الأمر بالانحناء أمام آدم. فقال خلقتني من النار، في حين أنك خلقته هو (آدم) من الطين». ثم راح الإمام يطرح على أبو حنيفة سلسلة من الأسئلة متعلقة **بالفقه والتفسير**. وعلى جواب كان الإمام يعكس الحجة بقوله: لماذا إذن؟ وأصبح موقف أبو حنيفة معقد، ثم تابع حيدر آمولي قوله بتأويل جميل: إليكم كيف تكلم هذا الرجل مع **قطب الأقطاب** مدة حياته. إن ذلك هو الذي يضعه العريف (داود قيصري) في عداد **الأولياء** الشعارات! إني لأشهد الله على ذلك. إنها هنا لمكر هائل. في الحقيقة إن الكراهية بالنسبة للشيعة ولبعض الصوفيين الآخرين لا تستند إلا إلى لا ــ معنى من هذا النوع. فلو أنني لا أخشى الإطالة لأوضحت بعض مصادرهم (**الأصول**) وانحرافاتهم (الفروع) التي تتيح الحكم على وضعهم. ولكن السكوت أفضل.

التخفي» فما من أحد كان في وسعه التقدم لمساعدتهم باختياره، جمع **رواية**، بكل حرية منهم»... وبالمقابل كانت جميع التسهيلات تعطى **للفقهاء** المعادين للأئمة. فإن حقدهم وجهلهم يمنحانهم كافة ألوان التقدير؛ كل واحد كان يتصرف **بولاية** ينشر فيها على هواه علمه. كل هذا كان شائعاً لدى الكافة. فليتبصر العاقل في ذلك. وإذا كان رغم كل هذا يجد المرء شيئاً قليلاً في كل مكان منتشراً من علم الأئمة فهذا هو البرهان أن الله هو ضامن دين رسوله وجماعة أئمتنا وعلمهم»[١].

هذه اللوحة القائمة توحى إلينا باقتضاب ما كان على الشيعة أن يتحملوه من جانب «أرثوذكسية السلطة»، المعتقد الصحيح، فقد عاش آخر الأئمة (الإمام العاشر والحادي عشر) عملياً في الأسر في معسكر سامراء. (على بعد حوالي مائة كيلو متر من بغداد). وغادرا هذا العالم حين كانا ما يزالان في ميعان الشباب. ومع ذلك كان لهما، هما أيضاً، مريدون بلا وجل نقلا إليهم تعاليمهم. (انظر أنسيكلوبيديا مجلسي، المشار إليها سابقاً). كذلك فإن التفكير الأخير لدى مجهولنا من القرن الثالث عشر يؤكد هذا «اليأس المستأمن، الوثوق» desperatio fiducualis، الكائن في أعماق التكون الفكري الشيعي. فقد كتب هو نفسه في عصر أوج الاضطراب المغولي، حيث ظهرت الشخصيات الكبرى للفيلسوف اللاهوتي الشيعي ناصر الدين الطوسي وأستاذ الصوفية الشيعية مثل سعد الدين هاموية. وفي القرن التالي برز نتاج حيدر عامولي ورجب بورسي، وفيما بعد أيضاً في القرن الذي سيسبق مجيء الصفويين، نتاج ابن أبي جمهور الذي سبق لنا الرجوع إليه. كل هذا يبرهن، إذا اقتضى الأمر أن «دم الشهداء هو بذار المؤمنين» هنا كذلك. لذلك فإننا عندما نتكلم عن «معركة الشيعة الروحية» فليس المقصود إلى ذلك الحد هذا الصراع المعلن. حيث يعرف فيه كل واحد بسهولة من يخصه. المقصود شيء ما، أكثر دقة، معركة ضد خطر داخلي وضد خطر أشد صعوبة لكي يعرف. لأن هذا التهديد وهذا الخطر وهو ما أشرنا في الصفحات السابقة، يتكونان في الفترة نفسها حيث تكون الظواهر الخارجية ظواهر النجاح.

---

(١) **معتقد الإمامية** باللغة الفارسية، بدون اسم المؤلف من القرن السابع/ الثالث عشر، حول الكلام الشيعي، التوحيد والإمامية والفقه. نشر: M. Meshkat et M, - t. دانيش ــ باجوة، طهران ١٣٣٩/ ١٩٦١ ص ص ١٣٨ ــ ١٤١.

بمحاكمة الأشياء في ظواهرها لا يمكن للمرء قط أن يتوقع من أن يستطيع خطر أن يفرخ نجاحاً باهراً بمثل مجيء الصفويين في إيران. لا شك؛ أن هذا الخطر لم يتفتح مع الشاه إسماعيل، وهو نفسه صوفي محاط برفاق صوفيين، والذي كانت له الجرأة، كبطل شاب في الخامسة عشر من عمره، أن يقيم الصلاة في جامع تبريز التي دخل إليها منتصراً، باسم الأئمة المقدسين، رغم عداوة سكان سنيين[1]. كانت هناك إذن صلات عديدة بين العائلة الصفوية وعائلة نعمة الله، المتحدرة من الشاه نعمة الله والي كيرمان أحد كبار أسياد الصوفية الشيعية (.ob ٨٣٤/ ١٤٣١) من الحقبة السابقة[2]. ولكن الأمور تغيرت بعمق مع حكم الشاه عباس الكبير (١٥٨٧/ ١٦٢٨). وليس قط تاريخ هذا العهد هو الذي يعنينا هنا، ولكن وضع الروحانيين، وعلى هذا الوضع المسارات الشخصية لواحد مثل سادرا شيرازي في كتبه، وكذلك النية التي أملت العديد من كتبه، تعلمنا ما فيه الكفاية (انظر الكتاب الخامس).

كانت النهضة الصفوية قد اتسمت بتفتح وحيد حينئذ في عالم الإسلام. بظهور عدة مدارس من المفكرين ما زلنا نحسن بتأثيرها حتى أيامنا، وكان موجهوها ميردامار وسادرا شيرازي ومحسن فايز ورجب علي تبريزي وعدد آخرون مع تلامذتهم وتلامذة تلامذتهم. وهذا ليس قط القول لذلك أن وضعهم كان قطعاً رغيداً. فإذا كان موللا

---

(١) انظر النص المذكور في: Edward G. Braune, A Literary History of Persia vol. IV Cambridge 1930 p. 53. فإن بعض التصرفات القاسية لم تكن من دون أن تلقى بظلها على شخص الشاه إسماعيل؛ ليس هناك ما يدعو إلى الوقوف عندها كثيراً هنا، بل على العكس هناك ما يدعو إلى الإيحاء أنه من المفيد جداً إجراء مقارنة ظاهراتية بين دلالة ارتقاء العرش (شاه إسماعيل) الذي توج في ٩٠٥/ ١٤٩٩ في سن الرابعة عشر، على نحو ما أمكن أن يجري تحققه من جهة إيران، على مجرى الأزمان، ومن أجل الشعورالقومي الإيراني والشعور الديني الشيعي، وعلى نحو ما بدا عبر روايات المسافرين من جهة أخرى ذلك العصر في الغرب، كمجيء «نبي جديد» عليه أن يأتي هذا «الصوفي الجديد» بنهاية الإسلام والقوة الزكية؛ انظر مثلاً: أندريه شاستيل، ليونارد دى فنشى بقلمه، باريس ١٩٥٢، ص ١٦٤.

(٢) انظر Jean Aubin: **وثائق لسيرة شاه نعمة الله**، والي كرمان (المكتبة الإيرانية مجلد ٧) طهران ــ باريس ١٩٥٦ كان السيد جواد نوربخشى هو من باشر بطباعة أعمال الشاه نعمة الله في ستة مجلدات ظهرت في ١٩٦٨.

سادرا اضطر إلى العيش في عزلة عشر سنين في ضيعة مختبئة في كنف وادٍ غير بعيد عن قم، يحدثنا هو نفسه عن السبب: عداوة الفقهاء، وموقفهم المغلق دون كل ما يسمى **حكمة وعرفان**. وهكذا يشهد هذا التناقض الذي نحاول موضعته منذ صفحات وهو أن: العرفان gnose الشيعي الذي اجتاز مظفراً عدة قرون من الاضطهاد والسرية، كان يجد نفسه، أمام النجاح الزمني، الدنيوي للشيعة يواجه نوعاً جديداً من الامتحان. واستمرت الأمور تسير في المجرى الواجب انتظار من الشرط البشري. فإلى جانب الازدهار الوحيد لفكر **الحكماء** نكتشف تكويناً متزايداً وتشديد القبضة، في استقامة المعتقد، أرثوذكسية، الشرعي، تنحصر أكثر فأكثر في المسائل العملية من الفقه الديني وأحكامه وقضاياه الضميرية، حذره من كل ما له علاقة بالفلسفة، وبالنظريات الإشراقية والتصوف. ومن الصعب الكلام عن التشيع الإكلريكي، عن أكليريكية هناك حيث لا توجد كنيسة، ولكن **الفقهاء** والـ akhünd عوضوا أحياناً هذا الغياب، بحق نحسّ نتائجها حتى أيامنا.

إن صفحات مولا سادرا ليست وحدها التي تزودنا بمعلومات فحسب عن ذلك؛ فاللا فهم الذي اصطدمت به فيما بعد مدرسة الشيخي shaykhie مثل آخر على ذلك (انظر الكتاب السادس). إنني أستطيع القول إن هذا الرجحان للفقه والفقهاء هو اليوم، في إيران نفسها موضوع أحاديث متكررة ومكتومة بين **الحكماء والعرفاء** فكيف أفضى الأمر بهم إلى هنا؟ كيف صار أن **الفقه** أصبح مجتاحاً إلى هذا الحد؟ بالتأكيد إن الفقه يشكل جزءاً من كل فيلسوف لاهوتي، ولكن الوضع المؤلم يعود في الأصل إلى وضع **الفقهاء** الذين ينزعون إلى حصر كل علم لاهوتي في الفقه. إنهم هكذا يحذفون العلم وحتى الأئمة المقدسين، ويحرمون على الشيعة التعريف برسالتها الروحية. وعليه فإن إدامة رسالة الأئمة هذه ونقلها هما مستقلتان عن مسألة معرفة ما إذا كان هذا المجتمع الإسلامي أو ذاك سينبذ أو يتقبل، من أجل «التلاؤم مع العالم الحديث»، إدخال القانون المدني. كذلك فإن التزامنا بأوضاع لا مخرج لها هو في حصر العلم الإسلامي بعلم **الفقه**.

ولا شك أن هذه الظاهرة الاجتماعية ــ الدينية المعروفة جيداً كانت أيضاً في مكان آخر. إن رفض كل ما كان «عرفاناً» gnose قد استلهم من عقلانية معتقدية

تختفي وراءها لا أدرية واعية أم لا، وأن هذا الرفض هو ما حض على هذا الوضع المميز سابقاً هنا كوضع حيث يجب على الشيعة ــ إذا صح القول ــ أن تختبئ من نفسها، أعني حيث العرفان، من أجل الإبقاء على تماميتها، يتوجب عليها إذا صح القول أن تختبئ عن الشيعة الرسمية. وعليه، فإن ما كان للشيعة، منذ البداية، من وعى بنفسها، هو الإحساس أنها **باطن الرسالة النبوية**، وأنها كانت وفقاً لجملة الإمام جعفر المثيرة، دين **الغرباء** عن أمة محمد. فكونها بفعل الانتصار الزمني قد حدث لها شيء ما يشبه الشيعة الرسمية، نافية عن وطنهم غرباء الإمام، فهذا هو هنا بالتأكيد ما يعطى لـ «معركة الشيعة الروحية» معناها. من حق الشيعة أن تنتصر في هذه المعركة وبذلك أن تسيطر على الوضع الذي كانت تصفه الشخصية الأردنية أثناء المحادثة التي نقلناها قبل ذلك. لأن حقبة «الانتصار» مضت من قبل، والذين سيفهمون وحدهم نداء الإمام سيكونون جديرين بمواجهة المسائل التي تسبب الدوار، المثارة في الإسلام الشيعي، كما في مكان آخر، في طريق الغرب المسدود، بعد كل شيء، هذا الوضع ليس هو وضع الإسلام التقليدي فحسب أمام العالم الحديث. أمام هذا العالم نفسه، من كل القسم البشري الذي ما زال قادراً بعد كل الاستشعار بمصير الإنسان الروحي وفوق الروحي.

من أجل قيادة هذه المعركة لم ينقص الإسلام الإيراني أبداً الفرسان من جيل إلى جيل، حتى أيامنا. قلنا من قبل إن الروحانيين من الشيعة كان عليهم أن يواجهوا «جبهة مزدوجة». إن نتاج حيدر عامولي يرينا أن إحدى هاتين الجبهتين نفسها تنقسم على جبهتين بسبب الغموض المكتنف الصوفية، وفقاً لما ينظر إليها كشاهد على الشيعة inpartibus sumitarum أو منشقة عنها، عديمة الذاكرة بأصولها. لفهمها، لا بد من أن نلح من جديد على هذا النموذج من الروحانيين الشيعة الذين يتكلمون لغة تقنية غير مختلفة عن لغة الصوفيين الذين يجاهرون بتيوصوفيا. حيث يستطيع صوفيون شيعيون عديدون أن يعثروا فيها بسهولة على طريقهم. فلهم، هم أنفسهم، أحلام وتجارب متخيّلة. ومع ذلك لا ينتمون إلى الصوفية.

ذلك هو، على وجه الدقة الوضع الذي قاد من جهة مولنا سادرا إلى أن يجابه **الفقهاء** الجهلة، ومن جهة أخرى قاده إلى كتابة بحث ضد عدد من الصوفيين في

عصره[1] الذي تقيّ اللاأدرية فيه يجاهر بازدرائه للكتب. وبنبذه للتأمل الفلسفي كتمرين روحي، والذي في النهاية يفضي إلى نوع من الفسوق الروحي المعكوس لموقف **الفقهاء**. بهذا المعنى. إن هذا الفجور كان يجاهر طواعية **بباطن** من غير **ظاهر**. إن الأسباب التي من أجلها ينتقد تيوصوفيون متصوفون كمعلمي مدرسة شيخي، بدورهم الصوفية، يرمون قبل كل شيء، فيما عدا مذهب مسيء للظن بمعنى و**حدة الوجود**، فإن تنظيم وممارسات تجمعات الصوفية «الطريقة»، نظراً لأن الشيعة صارت هكذا من قبل، كما هي في جوهرها الكامل، الـ «طريقة» المثلى؛ فالنقد يقصد الدور الذي يضطلع به شخص الشيخ في الصوفية (الذي يوحى بالتفكير في الـ guru بالهند) لأنه يظهر للروحاني الإمامي بأن هذا الدور يغتصب دور المعلم الروحي الذي يجب أن يعترف ويتبعه المؤيد الشيعي. ألا وهو المرشد الشخصي «الخفي عن الحواس ولكن الحاضر في القلب»، الذي هو الإمام المستور. والقناعة العامة لهؤلاء المعلمين هي القناعة التي ذكرها حيدر عاملي، وكانت هي في أصلها البعيد الصوفية نشأت في الإسلام بطريق الشيعة، وأن الصوفية بانفصالها عن أئمة الشيعة قد تشوهت.

كل شيء يجري في الحقيقة كما لو كانت الصوفية السنية قد نقلت مضمون الإمامية إلى شخص الرسول وحده بحذف كل ما كان لا يتفق مع الشعور السنّي. ففكرة الصوفي عن القطب الصوفي، **القطب** ليست شيئاً آخر غير الإمام؛ كذلك فإن الإمام في الصوفية الشيعية يبقى **قطب الأقطاب** كما خاتم **الولاية** بما أن فكرة القطب لا تضع في الصوفية السنية إلا أن تحل محل فكرة الإمام المجاهر بها من الشيعة. فمنذ العصر الذي تفتحت فيه الأعمال التيوزوفية (الإشراقية) الإسماعيلية الكبرى (القرون ٣ ــ ٤/ ٩ ــ ١٠) رأينا يظهر ويُستشفّ شيء ما في الصوفية. بل وأكثر من ذلك لماذا أراد عدد من الصوفيين المجاهرين بالسنيّة، أن يعتبروا أنفسهم من حملة رسالة الإمام المستور؟ لنفكر في حالة الحلاج الذي بقى غير منفصل، لأننا لم نستعر أبداً كلمات بسيطة، عن أولئك الذين استعار لغتهم الفنية. قد يبدو أن ذلك جرى من أجل

(١) الكتاب الموجه ضد الفقهاء اللاأدريين هو البحث الفارسي بعنوان Seh asl (المصادر الثلاثة، طبع S. H. نصر)؛ والكتاب الموجه ضد الصوفيين هو بعنوان Kasr ansâm al-jahiliya طبع دانش ــ باجوة، انظر مقدمة livre des pénétrations métaphysiques (supra p. 45 m. 25), pp. 34 et 37 sur Molla Sadrâ, voir ici t. IV, livre V.

فقدان ثقة هؤلاء الآخرين ما سُعى إلى فصله عن ذلك. ومع ذلك، كلما أُمعن في فصله عن ذلك، كلما برزت المحاكمة الشيعية حول حالته.

لسوف نذكر بالمقابل، بأن جابر بن حيان، الكيميائي الشهير، تلميذ الإمام جعفر الصادق، بحسب تقليد ثابت، لا شيء يؤكده بصورة حاسمة، قد دعى منذ الأصل **بالصوفي**. ولم تكن كيمياء جابر منفصلة عن تصوراته الشيعية: فالإمام بالنسبة للعالم الروحي ما هو حجر الفلاسفة، أكسير الحياة بالنسبة لعالم الطبيعة. وهكذا فإن أحد أصعب مؤلفات جابر يوفر لنا، ربما أول إعداد للدافع العرفاني رسمياً عن الغريب، الدخيل l'Allogène، الروحي، **الغريب،** القادم من شواطئ بعيدة. والحال أن النموذج المثالي للأجنبي، للغريب يبقى في عرفان الشيعة شخص سلمان الفارسي أو سلمان النقى (سلمان باك Pâk): حاج سائح، بحثاً عن النبي الحقيقي، ينتمي بولادته إلى الفروسية المزدكية، ماراً باعتناق المسيحية، وأخيراً مطبوعاً بخاتم الإسلام الروحي النقى بصيرورته يتيماً ومتوحداً ومُتَبنى من الإمام. وحالة سلمان، هي حالة جميع أولئك تعود إليهم حكمة الإمام جعفر التي نعيد روايتها هنا من جديد لأن لها مزية الرمز: «بدأ الإسلام مغترباً، وسيعود مغترباً كما بدأ في البداية. سعداء أولئك من بين أمة محمد الذين يكونون **الغرباء**»[1].

إن نداء الإمام جعفر هذا نعرفه من قبل، هو عن جميع أولئك الذين يكذبون بصورة حاسمة كل مطابقة لل «ديني» ولل «اجتماعي»، ذلك أنه لم يكن ما يدعو إليه نداء الإمام هو على «دين اجتماعي». فبإعلانه أن «المغترب الروحي» يدعوه الإمام إلى العزوف عن جميع الاتفاقات مع القيم والأنظمة المستقرة في هذا العالم للعمل من هذا العالم نفسه حقل «بحث» عن عالم آخر، حقل رحيل نحو ما صار من قبل، حاضراً بصورة غير مرئية في هذا العالم، عالم الولادة الثانية، عالم القيامة الذي ينبئ به الإمام. ولاستعمال لغة دارجة اليوم لنقل إن ذلك هو «الحضور في العالم» الوحيد، ال «التزام» الوحيد في هذا العالم، للسائح الروحي كشاهد على المطلق. وهذا الإسلام الروحي هو الذي بقى غير مشكوك فيه ـــ ليس فحسب لدى الشخصية

---

(١) انظر دراستنا Livre du Glarien لجابر بن حيان (Eranas – Jahbieh XXIII) زيوريخ ١٩٥٠ ص ١٠٤.

الأردنية التي أوردنا شهادتها المثيرة من قبل، وإنما كذلك لدى جميع أولئك الذين تكون مثل هذه الشهادة ممثلة لهم في أيامنا.

بالمقابل، إن لحكمة الإمام جعفر معنى أخروي شخصي معاش حاضراً «في الحاضر»، لأن التغرب الروحي الموافق عليه للانضمام إلى طريق الإمام يتسم بقطيعة، وهذه القطيعة تضع حداً للأسر الذي يمسك بالإنسان في حمى الأسوار الاجتماعية المرفوعة لضمان الفرد ضد تجربة دينية مباشرة؛ بهذه القطيعة، فجأة تتكشف للضمير هذه الغربة، هذا النفي الذي ينمذجه السهروردي في رواية مؤشرة (infra. Livre 11) . وأن حكمة الإمام هذه تدعو المخلص له إلى **الولاية**، تدعوه إلى نذر حبّه إلى الوجوه المتجلية النقية، التي تكشف له أنوارها، بانتزاعه من توحده في غربته جميع الأكاذيب المتراكمة لحرف حقيقة هذه الغربة الواقعة ولقيادته إلى تسوية مع هذا العالم. هنا بالذات يبقى نتاج حيدر عامولي حالياً تماماً بالنسبة للروحانية الشيعية، بهذا المعنى أنه يوقظ تابعه الإحساس بمعركة روحية ثلاثية، بقول آخر بمعركة على جبهات ثلاث التي يجب على الروحاني تدعيمها للاستجابة إلى نداء الإمام وإنقاذ تمامية شيعيته.

من هذه الـ «جبهات الثلاث» سبق أن عرفنا من قبل اثنتين. هناك معركة ضد السنة من حيث هي دين **الشريعة** النقى، دين علماء الشريعة، رافضين إحياءها بحقيقتها الروحية، بعرفانها. المواقع واضحة. وهي أكثر إذا كنا، بحجة تحديث **الشريعة**، عملنا من «القانون الديني» «الدين الاجتماعي». ومن ثم هناك معركة ثانية، أكثر وجعاً وأشد تأثيراً من الأولى، بما أنها يجب أن تنشب، وقد ذكر لماذا، داخل الشيعة، حيث **العرفاء** والحكماء، **الأمناء** على تعاليم الأئمة المقدسين، الكاملة، يجدون أمامهم تعاليم **الفقهاء** الذين يجاهرون ظاهرياً بالشيعة، ولكن الذين بالفعل نسوا سليقتهم في الشيعة، نسوا تعاليمها الباطنية التي هي تعميق وتغيير وجه الوحي النبوي من قبل الأئمة. وأخيراً هناك معركة أكثر دقة أيضاً بمواجهة عدد من الصوفيين ناسين أصولها الخاصة، الصوفية، التي، بإنكارها للشيعة، بنسيانها للأصول ومصدر الولاية، تصلّ فيما يتعلق بمن يكون «خاتمها» والتي بما لغتها في الممارسة ببعض التقنيات على حساب ما هو عرفان gnose يمكن أن تتحول إلى ظلامية من التقوى لم تعد تلبى مشاكل الإنسان ورغبته.

وكما سنرى أيضاً (infra livre IV) كل الكتاب الضخم لحيدر عاملي يلبي هذا القصد: استدراج الفقهاء إلى الاعتراف بضرورة العرفان الصوفي، وضم أولئك الذين من الصوفيين يكونون، إذا صح القول، شهود الشيعة الضائعين في وسط السنة. سوف يكون عندئذ قد استقامت العلاقة الأصلية للصوفية بالشيعة. بهذا الظرف يتعلق بالنسبة لحيدر عاملي، أن يبقى أو أن يتلف الإسلام الروحي. ها هنا ما كان حتى أيامنا. والعبارات التي طرحت بها تبقى في أعين من يفهم أن رهان المعركة ثلاثية الجوانب ليست سوى الأمانة الإلهية معهود بها للإنسان.

٢ ــ الأمانة الإلهية في عهدة الإنسان

إن ما هو موضوع خلاف، هو أن نعرف، بنعم أم لا، ما إذا كان المذهب الإسلامي، في غياب ما يفهم من كلمة **باطن**، في جملته، محروماً من العنصر المكوّن الذي يعطيه في النهاية المعنى؛ إذا كانت تعاليم الأئمة الشيعيين تكون على وجه الدقة، هذا الباطن للإسلام، كجزء متمم لـ «ظاهرة الكتاب المقدس» لأنهم هم أنفسهم يشكلون باطن اللوغوس logos المحمدي أو **الحقيقة المحمدية** الخالدة وأن تمامية ظاهرة الكتاب المقدس تصادر، بالتالي، منذ الأصل، **الظاهر والباطن**. كذلك فإن حيدر عاملي لم يكن من شأنه إلا أن يتصرف **كالحكماء والعرفاء** الشيعة حيثما كان ودائماً عندما لا يحكم لإحدى فئتي الشيعة الذين ينبذون عرفان الصوفية لأنهم ينسون أصلها الشيعي، وأن الصوفيين يحتجون على الشيعة بصخب بسبب هذا النسيان نفسه. هؤلاء وأولئك يتظاهرون بجهل أن تعاليم الأئمة المقدسين تخفي جميع أسرار العلوم العليا. وهؤلاء وأولئك تركوا عمداً، جانباً، هذا الوجه، زاعمين أن هذه التعاليم لم تكن تعني إلى مجال العلوم الظاهرية، طقوس الشريعة، اجتهادات الفقه؛ بعضهم حتى لمح إلى أنه إذا كان لدى الأئمة سر ما، فإنهم لم يفشوا به إلى أحد. فأولئك من **الفقهاء** الشيعة الذين سلكوا هذا المسلك فإنهم إنما فعلوا ذلك لإنكار وجود الباطن نفسه. أما ما يتعلق بأولئك من الصوفيين الذين تصرفوا على هذا النحو، فإن ذلك كان ليتنكروا لأصلهم، متناسين بكل بساطة أن تيوصوفيتهم الخاصة، بدون الشيعة والأئمة، لم تكن لتوجد (انظر النصوص في infra livre Iv. I).

لم يكن الأئمة مجرد مفسرين **للشريعة**، أو بالأحرى يجدر القول إنهم بتفسيرهم **للشريعة** كما فعلوا كانوا المرشدين إلى **الطريقة**، الطريق الصوفي، ومعلمي المعارف العليا التيوصوفية، **الحقيقة**. أن الشيخ أحمد الإحسائي ومدرسة **الشيخية** shaykhie، لم يدافعا منذ القرن الثامن عشر حتى أيامنا هذه، بدورهما، عن شيء آخر. كانت معركتهما كوجهة في نفس الاتجاه كمعركة حيدر آمولي. فإن يكون الأئمة الاثنا عشر تجليات أولية؛ وأنه في جوهرهم الروحي السابق لظهورهم الأرضي (انظر من قبل supra chap. II) قُلِّدوا وظيفة متعلقة بنشأة الكون، فإن هذا ليس قط لذلك نظريات علمية نشأت مؤخراً، ولكنها بديهيات وردت في أقدم **الأحاديث**، تلك، مثلاً، المقتطفة في **كتاب الحجة للكليني** Kolayni.

فمعركتهما الروحية كانت كوجهة في نفس اتجاه معركة واحد كحيدر آمولي Âmoli. وكون الأئمة الاثني عشر هو تجليات أولية؛ وكون أنهم في جوهرهم الروحي موجودين سابقين لظهورهم في الأرض (انظر، بدئاً، فصل ٢) فإنهم مقلدون بوظيفة في نشوء الكون، تلك ليست نظريات تأملية هنا بُنيت مؤخراً قط، وإنما بدهيات مذكورة في أقدم الأحاديث، تلك، مثلاً، التي جمعت في كتاب الحجة للكليني. وإذا كان التفسير المسيحي للتوراة لا يمكنه قط أن لا يضع دراسة شخصية المسيح في المركز، فإن التفسير الشيعي للقرآن من جانبه فهو بالضرورة تفسير «إمامي مركزي». وذلك لأن الإمامية تخفى فيها نفسها سر الله والإنسان وهو ما يعني سر العلاقة المؤسسة بين الله والإنسان من حيث إنها علاقة لم يكن في الوسع إلا من قبل «أناس من نور» مختارين كأنبياء. إنّ تجلى الأئمة الاثنى عشر أو بالأحرى تجلّى الأربعة عشر المعصومين تتم كنزول من عالم إلى عالم في تسلسل تدريجي مماثل لتسلسل انمساخات التجلّي من اللوغوس في كتاب «أفعال حنا»[1]. والتفسير التام للكتاب المنزل يشمل

---

(١) «كسر لصليب النور»، أفعال حنا، الفصل ٩٨، فكرة التحولات في اللوغوس، صيغت من قبل لدى فيلون، وتتكرر من بعد في كتابات أوريجين Origène، مظهرة أن المخلص إنسان بالنسبة للبشر وملاك بالنسبة للملائكة. انظر جوزيف باربل J. Barbel كريستوس أنجيلوس (تجليات ٣) بون ١٩٤١ ص ٢٩٢. وهذه فكرة أيضاً مصاغة في نص غنوصي كالإنجيل وفقاً لفيليب طبع وترجمة جاك أ. مينارد باريس ١٩٦٧ حكمة ٢٦ انظر) دراستنا: تجلى إلهي وميلاد روحاني في العرفان الإسماعيلي (إيرانوس ــ جاهربوش XXXIII ١٩٥٥ الفصل الأول (تحولات الرؤى الإشراقية).

مختلف حالات تطور الوجود، في نظام نزولها حتى عالم الإنسان الأرضي (انظر فيما بعد الفصل الخامس).

كذلك بالتأكيد ثمة كثرة من الآراء التقليدية تعزى إلى النبي وإلى الأئمة، وهي أحاديث توضح إشارات الآيات القرآنية، لكي تثبت أن الإسلام والتنزيل القرآني ينطويان ويسلمان بتعاليم باطنية، بحقيقة عليا مستورة. وفضلاً عن ذلك هناك ما ينوه به هنا بمجموعة الخطب كلها المسندة إلى هذا الإمام أو ذاك. ولكن يتضح فيها بالفعل إمام خالد من الذين كان كل واحد من الأئمة الاثني عشر على الأرض ضرب مثل بما أنهم جميعهم هم جوهر واحد ونفس الجوهر. فمن بين هذه المواعظ (الخطب) جميعها، تبرز «**خطبة البيان**»[1] الشهيرة، حيث تتوكد هوية، تطابق الإمام مع الإنسان الكامل (Arthroposteleios)، المسألة التي تؤكد بها الإمامة الشيعية رباطها بالأنتروبس Anthropos اللاهوتي السماوي، المألوف في كافة المعارف الغنوصية التي تقدَّمتها[2]. سبعون إثباتاً تعاقبت ينتهي انطراقها المتكرر، كما يقال، وضع الحضور في حالة ثوران أعصاب في الكوفة حيث ألقى الإمام الأول هذه الخطبة، الموعظة. لن نسجل منها هنا إلا بعضاً: «إنني إمارة العلي القدير. أنا الأول والأخير. أنا المتجلي والمحجوب. أنا وجه الله. أنا يد الله. أنا جانب الله. أنا من سمَّى في الأناجيل إليا، أنا مالك سر المرسل من الله...».

إن بيان هذا السر للتجلّي يقود عفوياً كتابنا من الشيعة، مثل حيدر عامولي Âmoli إلى الكشف في الآيات القرآنية الوصية التي تفرض «الكتمان»، «انتظام

---

(١) حتى إذا كانت هذه الموعظة لم تكن قد قيلت في الحقيقة بلسان الإمام الأول في الكوفة، فإنها قيلت من أمام ما أزلي في الضمير الشيعي وهذا ما يهم ظاهراتياً. فالواقع أن هذه الموعظة تختصر تأكيدات عديدة متفرقة في الأحاديث معتبرة بالنسبة لأكثرها صحة من هذه الموعظة التي شرحها هو نفسه. ومع ذلك فإنها تبدو مماثلة **لحظة الافتخار** (دهريات مجلد ٣ رقم ٩٨٤) التي سبق التنويه بها من قبل ibn shahr – Ashub (متوفى ٥١٨/ ١١٢٤)...

(٢) انظر Trilogie ismaélienne, indese, s, v. Traiter de ce thème de l'Anthrophos dans la gnose imamite comme dans la gnose ismaélienne demanderait tout un livre car il domine toute leur «adamologie».

اللغز»، «**التقية أو الكتمان**». لنلاحظ أن الموقف المشار إليه بهذه الكلمة أو الأخرى ليس ما نسميه «تقيداً ذهنياً». إنه شرط الحماية، سياج الوقاية بالتأكيد، ومفهوم جيداً في حالة الشيعة. ولكن قبل كل شيء، فإنها تفي بمبدأ الشرف الروحي الدقيق. وإذا كان هذا الشرف مفروضاً من القرآن فذلك بالتأكيد لأن فيه ظاهر وباطن، والشكل المستور الذي يكشف مذكوراً تحته الإرشاد المطابق بقدر أفضل لطبيعته. وعليه ذلك هو المعنى الباطني للآيات التي تشير إلى الأمانة المودعة التي يجب ألا تسلم إلا لمن له حق امتلاكها وبالدرجة الأولى الآية التالية: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**﴾ (النساء/ ٥٨). ذلك إنه في الواقع، كما يفسر حيدر عامولي Âmoli، أن جميع أسرار الله، جميع الأسرار الإشراقية (الحكمة الإلهية) theosophique هي أمانات أودعت في قلب الأولياء. فإسلامها لمن لا حق له فيها، لأنها تتجاوز قدرته هو تحميله في آن واحد مقتضيات الشريعة والغضب الإلهي. وهذا هو السبب في أن الأئمة أنفسهم ألزموا مريديهم بالتقيد بالتقية.

الواقع، أن تصوراً كهذا لطبيعة «الأمانة الموعودة»، المستدرك، جميع ما يترتب على ذلك من نتائج، إمكانية أن تُنتهك نظام أن لا ترد هذه الأمانة إلا لمن يستحق أن يكون «الوريث» لها ــ يعبر بصورة بالغة العمق عن سر الإشراقية الدينية theosophie وعن سر الكتاب المقدس، وأنها تكشف عن أصل المأساة المنمذجة في شخص آدم، آدم الأرض، آدم الإنسان، فهناك آية قرآنية من الأهمية بحيث يدور حول محورها وجود الباطنية نفسها وسببه. لأن هذه الآية تربط بين سر الله الخفي وسر الإنسان فتجعل منهما لغزاً خفياً واحداً. تلك الآية هي حيث يقول الله نفسه: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ (الأحزاب ــ ٧٢).

لفهم هذه الآية يجب الإجابة إجمالاً على سؤالين: أية أمانة، وأي أسرار هي المقصودة؟ في المقام الثاني يقوم هنا الظلم والجهل أو عدم إدراك الإنسان؟ إن السؤالين هما غير منفصلين أحدهما عن الآخر: ما هي الأسرار التي لم يقبل الإنسان حمل أمانتها إذا لم يكن ظلوماً وجهولاً؟ كيف كان يجب أن يقوده هذا الظلم، وهذا

الجهل أن يقوداه على وجه الدقة إلى خيانة هذه الأمانة؟ إن غموض هذا الظلم وهذا الجهل هو خطر؛ فالتفسير الشيعي، يرى فيه المأساة التي يتصدر عنها الظرف البشري الحاضر، سر المصير الحاضر للبشرية. كذلك هل كان ينبغي تعبئة كافة التقاليد الشيعية جميع **أحاديث الأئمة**، العابرين، بعيداً أو قريباً، في مرمى هذه الآية. إنه ليقتضي ذلك كتاباً كاملاً.

باختصار شديد، هناك ما ردده الأئمة في الأحاديث: «هذا السر أنه كان **ولايتنا**». وعليه **فالولاية** هي نفسها جزء من ثالوث متكون من ثلاث امتثالات، موافقات: القبول بالتوحيد، بالرسالة الظاهرية للنبوة، بالرسالة الباطنية لأصحاب الله **(الولاية)**. فالحمل الذي تكفل به الإنسان هو عبء هذه الشهادة الثلاثية نفسها وما يقصده منها الثاني والثالث من هذه الأطوار، يسلم بوجود إنسانية كلها من نور، إنسانية فوق هذه الإنسانية، سماوية، سابقة الوجود، على بشرية آدم، على بشرية آدم الأرضية. لهذا فإن المعنى الكامل للآية القرآنية لا يكون مفهوماً إلا تبعاً لهذا المعنى الكامل أن ظلم وجهل آدم يظهران غموضاً، وجهاً مزدوجاً، أحدهما لمديح آدم والآخر كان هلاكاً له. وبهذه الثنائية تتأسس مختلف التلميحات الشيعية إلى هذه الآية. لنحاول توضيح هذه التلميحات، الإشارات المكثفة بعض الشيء.

من المستحسن أن يكون دائماً ماثلاً في ذهننا التصريح الذي يستند إليه كل من النبي والإمام في قولهما: «قد كنت نبياً... قد كنت ولياً (إماماً) في حين كان آدم ما يزال بعد بين الماء والطين» أعني أن آدم حينئذٍ لم يكن قد تكوّن بعد. وهذا يعني أنه، سابقاً لبشرية آدم، لبشرية آدم الأرض، وبأسبقية لا تقاس بتسلسلات الأحداث التي تسميها علومنا البشرية ما قبل التاريخ، سبق وجود بشرية ملائكية، جماعة من المخلوقات البشرية من النور الخالص، طاهرة، مصونة من أي سقوط، معصومة، على عكس البشرية الآدمية؛ فهذا هو مجمع ملائكة الأربعة عشر المعصومين (ساهارديه chahâedeh المعصومون) إن نصوصنا، التفسيرية، تفسيرات القاضي سعيد القُمِّي مثلاً تشير إليهم بعبارات ذات مغزى: بشرية عليا. **البشر العوالي، الناس العقليون، البشر النوريون**. الخ، ففي **ولههم وهيمانهم** تحيط هذه الكائنات النورانية

العرش السامين المعبد غير المرئي الذي هو النموذج المثالي لجميع معابد الأكوان[١]. فإنه إلى هذه الأقدمية ما تلمح إشارات عديدة في **الأحاديث** الصادرة عن الرسول ﷺ أو الأئمة. وفكرتها تهيمن على كافة علوم نشأة الكون وعلم التشبيه والعرفان الشيعي.

هناك محادثة، من بين محادثات أخرى، مسهبة جداً للإمام الخامس، الإمام محمد الباقر مع مريده جابر الجعفي. ليس في وسعنا هنا أن نذكر إلا خطوط هذا الحديث الفخم الكبرى[٢]. إن التوكيد الأولى هو التوليد الثابت وهو أن: النبي والأئمة كانوا هم أول الكائنات المخلوقة، في حين أنه لم يكن ثمة سماء ولا أرض، لا مكان، لا ليل، لا نهار، لا شمس، لا قمر، لا آدم، لا بشرية أرضية. والأربعة عشر المعصومون قد انبثقوا، قد فاضوا كأربعة عشر نوراً (أربعة عشر أيوناً Aions من النور) هي بالنسبة لنور إلههم كأشعة الشمس بالنسبة للشمس. حتى أنه يوجد هنا استذكار لـ Visio smaragdina، رؤيا سمار آلدينا للأبوكاليبس: أن الأربعة عشر نوراً هم حول الحضور فائق الوصف أربعة عشر سرادقاً، منبراً بلون أخضر («... وإذا العرش موضوع في السماء وعلى العرش جالس. وكان الجالس في المنظر شبه حجر اليشب والعقيق وقوس قزح حول العرش في المنظر شبه الزمرد...») رؤيا يوحنا ٣/ ٤.

وانطلاقاً من مجمع الملائكة هذا plérame، الأربعة عشر نوراً يحدث تكوين العوالم بالتسلسل التالي: مكان الأمكنة، العرش الكوني، السماوات، الملائكة، الهواء، الأبالسة، وأخيراً الإنسان ــ آدم ولدى كل فعل من نشوء الكون، تظهر، بصورة أو بأخرى، بأحرف غامضة **الشهادة**، مؤكدة **التوحيد**، **النبوة والولاية**، لأنه يقابل كل فعل من نشوء الكون تجلٍ خاص لمجمع plérame الأربعة عشر نوراً.

(١) انظر قاضي سعيد القمي في شرحه الكبير **للحديث** المذكور من قبل ص ٨٠ حاشية ٥٤ وقد تطور المؤلف هنا بشرحه في بحث واسع للمعنى الباطني: **أسرار العبادات**. نستند هنا إلى الفصل الرابع من **كتاب أسرار الحجج**.

(٢) هذا الحديث آت من رياض الجنان لفضل الله محمد الفارسي. وهو مؤيد بأحاديث أخرى من صادوق بن بابويه.

إن إجراءات نشأة الكون والتكوين البشري anthropogenese تختم بتنصيب احتفالي بالأربعة عشر المعصومين: «ذلك أنني خلقت ما خلقت بسببكم. إنكم النخبة الموضوعة بيني وبين خليقتي. فقد احتجبت بكم عن مخلوقاتي الأخرى غيركم. عملت منكم على نحو أنه بكم يجد الناس أنفسهم أمامي، وأنه بكم يوجه كل طلب إلي. ذلك أن كل شيء سائر إلى الفناء إلا وجهي، (انظر القرآن الكريم سورة ٥٥: ٢٦، ٢٧). وأنتم، وجهي، لا تهلكون، وسوف لا يهلك كل من يختاركم أصحاباً»[١].

هذا النص الاحتفالي نموذجي بصفة خاصة لما يدعى **بالحديث القدسي**، يتكلم به الله (كما في القرآن نفسه) بصيغة المتكلم تجد تفسيرها وتسويغها في مجموع نظرية المعرفة النبوية (فصل ٦). ومن نص من هذا النوع ينجم أن الأربعة عشر أيوناً Aiôns من النور هم صور التجلّي الأولية، الركائز البدئية لفكرة التجلي نفسها. لأن «خلق العالم» هو بالنسبة لله اللجيّ أن يصبح معروفاً، وأنه لبهذه الصور وحدها في وسعه أن يُعرف، بما أننا في أي اتجاه نستدير تكون هذه الصور الوجه الإلهي الذي نلقاه. فالإنسان لا يمكنه أن يعرف الله إلا بأسمائه وصفاته، وهذه الصور هي ركن هذه الأسماء وهذه الصفات. من هنا اسم **الحجّة** الذي أعطى لها في غاية الصحة: أن الأربعة عشر المعصومين هم أولئك الذين «يستجيبون من أجل» الله الذي ليس في وسع أحد أن يراه، ولا أن يبلغه، ولهذا فإنهم هو الوجه الإلهي الذي لا يفنى. ولسوف نرى فيما بعد أن ها هنا بالذات سر الـ «مركزية الإمامية» في الروحانية الشيعية (فصل ٧).

يؤيد هذا **الحديث** أحاديث أخرى كثيرة كتلك التي جمعها الشيخ صادوق ابن بابويه[٢] Shykh Sadû ibn Bàbûyeh، حيث يوصف النبي والإمام كروحين أوليين يشكلان نفس النور الواحد، وحدة مزدوجة معبرة عن «البعد» المزدوج **للحقيقة المحمدية**، يبرز من ذلك أن **النور المحمدي** أو الكلمة، اللوغوس المحمدية، الفوق بشرية، بصورة سابقة للأبدية، موجودة قبل البشرية الآدمية. وطبيعة هذه الفوق بشرية تتحدد كذلك عندما يريد الله خلق آدم الأرضي. بما أن الخالق «يجبل» عندئذٍ

(١) مذكور في **تفسير مرآة الأنوار** ص ص ٢٨، ٢٩.

(٢) حديث مقتطف من كتاب **المعراج** لصادوق بن بابويه مذكور في **تفسير مرآة الأنوار** ص ٣٠.

جزءاً من هذا النور مع جزء من الـ «طين» من عليّين (أعلى درجة من الفردوس)، وتدمج هذه الماهية من النور بماهية آدم. وبهذا تكون «البعد» الإلهي (**الجهة، الحقيّة اللاهوت**) التي ترادف في وجود الأنبياء الـ «بعد» البشرية والمخلوقية (**الجهة الخلقية، الناسوت**)؛ بالأول يتلقى الأنبياء من الله؛ بالثاني يبلّغون للناس. ذلك أن هذه الماهية من النور المدخلة في آدم سوف تتحول من نبي إلى نبي حتى الحقبة الأخيرة من دورة النبوة. ومن بعد عبد المطلب الجد الأعلى للنبي محمد ﷺ وللإمام على، تنقسم هذه الماهية من النور إلى نصفين، يظهران على التوالي في شخص النبي كـ «خاتم النبوة» وفي شخص الإمام كـ «خاتم الولاية»(١).

بالطبع إن انتقال هذا النور لا يرجع إلى فيسيولوچية الجهاز الطبيعي. يجب أن تفهم على النحو الذي يتعلق بفيسيولوچيا الـ «جرم الدقيق». إنه يشير بالتلميح إلى فكرة التجسيد الوحيدة التي كان يمكن أن تعترف بها علوم النبوة الإسلامية. إنها أخيراً الاستذكار الدقيق في اللاهوت الإسلامي لـ «موضوع» الـ«نبي الحقيقي» المجاهر به في علوم النبوة المسيحية الأولية، علوم النبوة اليهودية ـــ المسيحية أو الأبيونية ébionisme (الـ «نبي الحقيقي» يسرع من نبيّ إلى نبي حتى مكان راحته، باعتبار هذا المكان، بالنسبة للمسيحية شخص يسوع، في حين أنه في الإسلام، شخص محمد ﷺ).

أما وأن هذه العناصر تكون مجتمعة، فإنه يمكننا أن نستشف ما هو السر الذي حمّل أمانة للإنسان الآدم، وكيف أن الضمير الذي أتاح لهذا الإنسان ـــ الآدم أن يقبل حمله، قاده أيضاً إلى أن يخون الأمانة.

فإن الأئمة المقدسين قد كرروا مرات عديدة في دروسهم أن السر الذي عرضت أمانة حمله هكذا على المخلوق البشري هو **ولايتهم**(٢) أي الوصف الذي يجعل منهم **أولياء الله**، «حماة» **الأمر الإلهي**، متولِّين رسالة ترادف وتكمل رسالة النبوة يكون غرضها إطلاع أولئك الذين «يختارونهم أولياء وهادين» على سر المعنى الروحي

---

(١) تفسير ص ٢٥ و٢٩؛ قاضي سعيد القمي ١٣٦ ب، حيدر آمولي، مذكور سابقاً؛ فهرس الأحاديث وفهرس المصطلحات.

(٢) انظر أحاديث الأئمة المجموعة في شرح الآية ٣٣/ ٧٢ في كتاب **البرهان وفي تفسير القرآن** لهاشم بن سليمان الحسين البحراني.

الخفي، على السر الباطني للوحي الإلهي الممنوح للأنبياء. فاتخاذهم أصحاباً، هو من جانب أتباعهم، أم يمحضوهم **محبتهم، أو ولايتهم**، إذ الولاية والمحبة هما كلمتان متناوبتان، ماحضين هكذا هذه المحبة إلى الوجه الإلهي الذي يظهر نفسه فيهم للبشر، وهذا هو نفسه، نعرفه بعد الآن، الذي به، كدين نبوي، في الصيغة الشيعية، الإسلام هو دين محبة، أولئك الذين «يتخذونهم أولياء» مصانون من الهلاك لأن الوجه الإلهي لا يفنى. لذلك فإن الشهادة هي التمام النهائي، والذي لا غنى عنه لشهادة **ثلاثية**: شهادة بالكائن الأعلى، الفائق الوصفات، شهادة بالرسالة النبوية التي يوحى بها للبشر (فيما يتعلق بأسمائه وصفاته وأعماله)، شهادة بالإمامة بهذه الولاية، إخلاص محبة تقويمي للإيمان نفسه، الذي يشهد بأن الإمام هو الهادي المطلع على سر المعنى المستور لهذه الأسماء والصفات وهذه الأعمال.

لذلك فإن جميع علماء الشيعة يتفقون في هذه النقطة: **التوحيد**: الشهادة بالواحد الأحد، وهذه الشهادة هي تجاه الشهادة برسالة النبوة في نفس العلاقة التي تكون فيها هذه الشهادة تجاه الشهادة بإمامة الأئمة الاثنى عشر؛ بمعنى آخر أن **الولاية** هي بنفس العلاقة تجاه **النبوة** التي تكون فيها هذه النبوة من **التوحيد**. فإن أطوار الشهادة الثلاثة تشكل كلا لا ينفصم، غير متنافر، والشهادة بالأئمة الاثني عشر، بالنظر إلى أنها مدى **للولاية** في قلب المؤمن، حيث هم موضوعها من جانب الله، هذه الشهادة تقفل وتختم المجموع، إلى حد أنه بدون هذه **الولاية**، بدون هذا الإخلاص في المحبة التي توضحها العبارة فإن الإيمان يكون ليس فحسب باطلاً، وإنما لا يكون هناك إيمان قط بمعنى الكلمة التام[(١)].

إن هذه **الشهادة** الثلاثية هي التي كتبت سراً، من كون إلى كون، في كل مستوى من التجليات، إذ إنها تتعلق بالمبدأ وبالحركة المزدوجة التي يكون المبدأ فيها هو نقطة الأصل ونقطة العودة: حركة التكوين التي تنبثق منها وحركة العودة التي تقود إليها:

---

(١) انظر **تفسير مرآة الأنوار** ص ص ١٩ و٢٥ (الفصل الخامس): أن الولاية عرضت على البشر في نفس الوقت الذي عرض عليهم **التوحيد**.

انظر أيضاً **تفسير مرآة الأنوار** ص ص ١٩ و٢٥ (الفصل الرابع أن الولاية عرضت على البشر في نفس الوقت مع **التوحيد**).

المبدأ والمعاد. هذا الزوج من العبارات يوضح، في ملحمه الكوني الوحدة ــ المزدوجة التي تعير أمثلة أخرى عن وجهها الديني: **التنزيل والتأويل، شريعة وحقيقة، نبوة وإمامة.** لذلك فإن الارتباط الثلاثي نفسه **(الميثاق)** قد طلب، في كل مستوى من التجليات، من الكائنات التي تعمر الكون، مطابقاً لمستوى التجلّي، إلى أن يبلغ نزول التجليات إلى الإنسان الأرضي[(١)].

فعلماء الشيعة هم متفقون حقيقة على معنى مشهد الـ «عهد» الأوّلي الموصوف في **الآية** القرآنية ١: ١٧١، مدى التساؤل المطروح على البشر في سر ما قبل التاريخ: ألست بربكم؟ وفي نفس الوقت الذي عرض فيه التوحيد eo ipso عندئذ على ذرية آدم كلها[(٢)]، التعهد تجاه رسالة الأنبياء الذين سيأتون وتجاه إمامة

---

(١) انظر قاضي سعيد القمي، كتاب أسرار الحج (فيما سبق ص ٩٨ رقم ٦٦) الفصل الخامس الذي يبدأ بحديث طويل للإمام السادس متعلق بسر الحجر الأسود (انظر دراستنا في هيئة معبد الكعبة **كسر من أسرار الحياة الروحية** في Eranose-Jahrbuch XXXIV p. 129 وقد كتب قاضي سعيد: «إن ما ورد لذهني لتوضيح هذه الرواية العجيبة هو أن أفضل قول أن القبول بالميثاق قد حصل في عدة أماكن أو مستويات متتابعة بدلالة نزول الأمر من السماوات العليا إلى السموات الدنيا fol. ١٨٣ **وتفسير مرآة الأنوار** يستخلص نفس التعليم من حديث طويل للإمام الخامس حيث قيل من بين ما قيل: «ثم خلق الملائكة، ومن بعد ظهر إليهم، وتلقى منهم الميثاق لنفسه، أما **الربوبية** فتجاه محمد، وأما النبوّة فاتجاه على أما **الولاية**» ص ٢٩ كان هناك إذن ميثاق سابق للميثاق الذي طلب من آدم جد الآدميين الأرضيين (٧/ ١٧١) ومن جهة أخرى سوف تكون ثمة مناسبة لتبيان أن سجود الملائكة لآدم (٢/ ٨٢) لم يكن يعني أن الملائكة الآدنيين، لا الملائكة الأربعة أركان **العرش**، ولا الذين يسمون **الأعلون** والذين هم حجب أنوار **الحقيقة المحمدية** المكون منهم العرش. لأن أمام الأنوار الساطعة في آدم سجدت الملائكة, ولا **الكروبيون** الذين سموا بملائكة الحجب» انظر الشيخ أحمد الإحسائي شارح زيارة **الجامعة** ص ١١٧. فإن الآدمية adamologie الإمامية كالآدمية الإسماعيلية تعرفان آدماً على مستويات مختلفة (آدم الأكبر وآدم الكوني، وآدم الأصغر، الخ).

(٢) يجب أن نتمسك هنا بصفحة من أقوى صفحات مولا سادرا آتية من شرح الآية القرآنية (٧/ ١٧) ففي شرحه الكبير للكليني، **شرح الأصول من الكافي**، طهران 5. d ص ٣٢١ برجع سادرا إلى مختلف مستويات طهور النفوس (مستوى عالم العقول، مستوى الملكوت، مستوى عالم المثال mundus imaginalis أو برزخ barzakh، وأخيراً العالم المادي). ويحيل إلى مذهب النفوس =

أئمتهم[1]. فبالتأكيد إن هؤلاء العلماء يعلمون، وإن كانت البشرية قد أجابت بـ «نعم» أن هذه الـ «نعم» حينئذٍ، لم ينطق بها الجميع، بنفس الأسلوب. ولكن يبقى، كما أوردنا سابقاً، أن الجوهر النقي من نور الرسالات النبوية التي ستأتي، قد أودع في بشرية آدم. وإن الإنسان الآدمي قد أجاب بـ «نعم» بالضبط بهذا الجوهر النقي من النور. إن فيه ما ينطق بكلمة «نعم» هذه (وهذا هو منا يرمز إليه هذا الخط من تسلسلية التاريخ، إذ يقول النبي للإمام: «أنا وأنت، كنا أول من أجاب نعم»). فالحمل الرهيب الذي ارتعبت منه السماوات والأرض والجبال، فقبل أن يحمله الإنسان (قرآن ٣٣: ٧٢). وهذا الذي قال له «نعم» إنه لسر التجليات نفسه، لسر الوجه الموحى به. وهذا هنا نفسه ما يعقد الصلة الدائمة بين الإمامة والباطنية.

هنا أيضاً يطلق العنان لتفسير عظيم، مسطور. إما يطابق في الروحانية الشيعية لموضوعه taté hominis De digni لدى فلاسفتنا في عصر النهضة. وكان يقتضي أن يكون الإنسان ظلوماً وجهولاً ليحمل أمانة سر رهيب بهذا القدر، ومن هذا المنظور فإن الصفتين تنقلبا مدحاً له. فقد قال ذلك حيدر عاملي: توجد أسرار رائعة، موضوعات ذات غور لا يمكن سبره. كذلك خصص لها بحثاً كاملاً (رسالة الأمانة)، لم نستطع للأسف حتى الآن الحصول على مخطوط لها. بيد أننا نستطيع تلافي نقصها إلى حد ما بكل ما أوحت به هذه الآية القرآنية نفسها للشارحين الشيعة (٣٣: ٧٢).

= سابقة الوجود لدى أفلاطون، ويتأكد منه المطابقة مع الآية (٧/ ١٧١). غير أنه يقدر بأنه لا يجب الكلام عن سبق الوجود فحسب؛ بل عمل حساب أن للنفوس «هناك» عالم آخر للوجود وللظهور. **فالظهور** الذي تتكلم عنه الآية، القطن lombes التي تحتوي أبناء كانت ــ على وجه الدقة **العقول** ــ بمثابة «آبائها»، إبان سابق وجودها على مستوى عالم العقل. ولسوف نعود إلى هذا التأويل في محتوى مؤلفنا الخاص المكرس لمولنا سادرا شيرازي. لنكتفي هنا أن هذا الاتفاق بين الأفلاطونية والشيعية حول سابق وجود النفوس لم ينل موافقة مولنا سادرا. وقبل سبعة قرون كان ابن بابويه في كتابه **الاعتقادات**، وهو أساس في الفكر الشيعي يجاهر بالوجود السابق بعبارات يتردد فيها صدى الأفلاطونية.

(١) حول العلاقة التضمينية في الاعتراف **بولاية** الأئمة في عبارة «بلا» المعطاة في الجواب يوم **الميثاق** على السؤال: «ألست»، انظر بصورة خاصة **تفسير مرآة الأنوار**، المقدمة الأولى، **مقالة** ٢، الفصل الرابع ص ٢٥.

هذا الظلم وهذا الجهل اللذين يظهرهما الإنسان يتحمله الأمانة الإلهية ما هما؟ شجاعة ظالمة يقسو بها الإنسان في نموذجه الإنسان الآدمي: إن تحمل السر الإلهي هو إلغاء أناه الخاصة أمام هويته المطلقة؛ هو القرار بأن يجهل كل ما عدا الله، أن يجهل حتى أنه يوجد **آخر** غير الله. عند هذا الحد فإن سر الإنسان الخفي ينحل في سر الله الخفي. وسر الشهادة بالتوحيد هو إنكار كل ما لا يكون الله، هو معرفة أن ليس هناك من يمكن الوجود إلا الله (وهذا ما يدعوه حيدر عاملي بالتوحيد الأونتولوچي بالنسبة إلى التوحيد اللاهوتي الذي لا يكون إلا المرحلة الأولى من التوحيد، على نحو ما، إذا توقفنا فيه، بخاطر السقوط في حبائل الوثنية الميتافيزيقية).

فعندما يتجاوز أمر ما حدوده فإنه يتحول إلى ضده. وهكذا حصل في الظلم والجهل المعنيين: لقد كانا، في الواقع، جنوناً بطولياً. لا وعياً سامياً، ما كان الإنسان ــ آدم ليستطيع بدون تحمل أسرار الله: إن آدم بتركيزه لطاقته الروحية، همّته، تحمل الحمل، على الرغم من أن هذا الحمل كان فوق قواه. وسأله أحدهم (من هو إذن؟ التاريخ الرمزي لا يعلم به، لا يذكره): ألم تحكم بغير روية على قواك. ألم تعلم أن الحمل كان ساحقاً؟ فأجاب آدم: «كنت أجهل كل ما هو غير الله»[1]. عندئذٍ كان في وسعه أن يحمل عبء الباطنية، سر أولئك الذين قيل لهم: «أنتم وجهي».

من جهته سوف يقول قاضي سعيد القمي، في هذه الحالة، الأمر في المعرفة الإنسانية كما يكون في الحلقات الروحية التي، بخلاف ما يكون في الحلقات المادية «إن المركز هو الذي يحيط بالمحيط الدائري». إن العقل بوصفه مركز «يضم» جميع الأنوار التي تكون معارفه. ومن هنا فإن «المعرفة» هي نقطة وحيدة يجعل منها الجهلة «كثرة». وهذه الكثرة تتفتح مع الآخر، ولذلك فإن القاضي سعيد القمي يمكنه القول أن الآية (٣٣: ٧٢) تلمح إلى هذا الجهل[2].

---

(١) انظر مولا فتح الله في **منهاج الصادقين** (شرح ضخم للقرآن بالفارسية، بثلاثة مجلدات in- fo- lis) طهران ١٣٠٩هـ، مجلد ٢.

(٢) انظر قاضي سعيد القمي، كيف من **توحيد** ابن بابويه، فصل ٢ الحديث الخامس والثلاثين، المطلب الرابع، الذي يستند هنا إلى اللاهوت المسمى بلاهوت أرسطو، فمن جانبه حيدر آمولي قام بشرح هذه الآية مطولاً أيضاً؛ إن جهل «الآخر» هو أساس **التوحيد** الأنتولوچي. وسر الإمامة المودعة لآدم كان **ولاية** الأئمة. وبالنظر إلى أن آدم خان هذه الإمامة، فإن تصريح الإمام السادس يأخذ عندئذ سمة التلميح الهائل: «قضيتنا ثقيلة، صعبة؛ يستطيع حملها إما ملاك من أعلى درجة أو نبي مرسل أو مؤمن اختبر الله قلبه للإيمان وحدهم».

هكذا إذن، طالما أن آدم. الإنسان يجهل أن يوجد آخر غير الله ليكون، هو قادر على حمل، عبء الأسرار الإلهية، بقوة جهله الرفيع؛ إنه الـ «متجلّى theophare». تأتي اللحظة حيث لا يعود يكتفي بالله. فكيف عندئذ عن أن يجهل كل ما يكون آخر غير الله، ودفعة واحدة، يضع هذا الآخر. ذلك أن أوجه التجليات هي غير الله؛ إذن لماذا كان يجب له وساطتهم؟ وإذ تكون وساطتهم زائدة، فلماذا لم يصل مباشرة هو نفسه إلى الباطن بدون وساطة ظاهر يظهره ويوحى به؟ لأنه من اللحظة التي يوجد فيها الآخر يكون هو نفسه كذلك هذا الآخر؛ فمنذ ذاك لماذا كان ما يزال بحاجة لآخر غير نفسه؟ إن الجهل السامي ينقلب وينعكس إلى نشوة مجد إمام ذاته، وهذه النشوة تعميه عن كل معرفة بالآخر، وتدفعه إلى أن ينتحل كل ما هو من الآخر. إنها لنشوة ما يزال يرويها رمزياً الترتيب التاريخي hierohistoire في التاريخ القديم، قبل الوجود.

إن السر الإلهي المقصود من الآية القرآنية ٣٣: ٧٢ كان **ولاية** الأئمة؛ ونحن نعلم الآن السبب، السبب الذي من أجله كانت هذه الولاية بالذات شجرة الفردوس التي لا ينبغي مسّها الشجرة التي لا ينبغي تدنيسها. ففي تفسيره لهذه الآية يشير الإمام جعفر الصادق[1] أنه أعطى آدم رؤية ما فوق البشرية الإلهية للأربعة عشر المعصومين في مجد العرش المتوهج. فعجب آدم: أتوجد إذن بشرية أعلى من بشريته، مخلوقة في السماء قبله؟ وعليه، أن نور هؤلاء البشر الأعلون، هذه البشرية «السماوية»، كانت هي الأمانة الموكلة إليه والتي حمل سرها. فهؤلاء في مستوى ظهورهم الآدمي، كان يجب أن يكونوا ذريته الخاصة. ولكن ذلك هو ما لم يعد يكفى لآدم الإنسان. فهذه الأمانة الموكلة إليه يريد أن يستحوذ عليها لنفسه. فاستسلم لنشوة الطموح خرق حده الخاص، برغبته الوصول نفسه، إلى الدرجة التي منذئذٍ، لم يكن في وسعه أن يظهر إلا في حدود ذريته، مع ذلك الذي سيكون «خاتم الولاية».

هذا، كان هو «مس الشجرة المحرمة»، انتهاك «أدب الخفاء». فإن الشجرة ترمز في آن واحد إلى الأئمة الذين يرنو الإنسان ــ آدم إلى أن يحل محلهم، وعلم الأئمة، علم هذا البشر النوراني الذي كان الإنسان ــ آدم يريد بلوغه قبل الأوان، في حين أنه لم تكن له القوة ولا القدرة على تحمله ﴿**إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً**﴾ كما تقول

---

(١) انظر **كتاب البرهان** (قبل ذلك ص ١٠١ رقم ٧١) مجلد ١١١ ص ص ٣٤٠ ــ ٣٤٢.

الآية (الأحزاب: ٧٢). وكما يشرح ذلك القاضي سعيد القمّي، بعمق ملفت للنظر، أن العارف، وموضوعات معرفته هم بالضرورة في مستوى واحد. وموضوعات المعرفة، المعارف الغنوصية قد حيَّنها الذات العارفة، كما أن الغذاء يصبح جزءاً من الذات التي تتغذى منه، وعليه، بمسّه **لشجرة المعرفة** التي كانت محرمة عليه، و«بأكله» من ثمرتها «ses «cognos cibles، فإن آدم بفعل ذاته eo ipso كان يضطر هؤلاء إلى «النزول» وكان هذا هو نفسه، بالنسبة له eo ipso «الهبوط من الجنة»[1].

إن ما هو ملفت في هذا التصور هي الرابطة المقامة هكذا بين مخالفة، انتهاك آدم، الإنسان وانتهاك السرّي، الباطني، فالعرفان، الغنوصي الشيعي، كباطن للوحي النبوي، مرفوضاً وملاحقاً من جميع «الظالمين والجهولين» لم يكن في وسعه إلا أن يكون حذراً، كما كان، بمعنى هذه المخالفة، هذا الانتهاك الذي هو بالواقع ارتداد يدنى المعرفة، مقلصاً لها إلى مستوى أدنى، محرماً عليها إدراك الرموز. كلما كان ثمة hieragnose متصلة بالعوالم في الحياة الثانية؛ كلما كان ثمة إدراك للأمور الروحية فوق الحسية. فبرفض حمل الأسرار الإلهية التي بدء ذي بدء حملها، وبخيانة الأمانة التي أودعها، فإن الإنسان يصبح عمها. إننا بهذا المعنى نستطيع القول أن الآية ٣٣: ٧٢ تربط أحدهما بالآخر، سر الله وسر الإنسان.

وما لا يقل لفتاً التناغم بين التأويل الإسماعيلي والتأويل الشيعي الاثني عشري لخطيئة آدم. فلدى هؤلاء وأولئك، المقصود ليست مأساة غريزية، وإنما مأساة معرفة إنسانية. وفقاً للـ hierohistoire الإسماعيلي[2] كان آدم قد تكوّن كرسول وإمام منذ بدء «دور حاضرنا» «دور الستر» الذي تختلف ظروفه عن ظروف «دور الكشف» الذي سبقه. حيث تكون قوانين المعرفة غير القوانين، فالإنسان لا يمكنه أن يكون له إدراك

(١) قاضي سعيد القمّي كتاب **أسرار الحج** (ورد سابقاً ص ٩٨ رقم ٦٦) الفصل السابع.

(٢) انظر كتابنا تأويل روحاني مقارن (مذكور من قبل ص ٢٧ رقم ٤) حيث درست الفصول التي كرسها القاضي نعمان في أساس التأويل لآدم ونوح. ومن المثير التأكد من تقارب التأويل الإسماعيلي في حالة آدم وفي حالة نوح مع التأويل الروحاني عند سويدنبرغ Swedenberg في Areana caclestia (المراجع المفصلة موجودة في الدراسة المذكورة) انظر أيضاً تاريخنا للفلسفة الإسلامية I ص ٦٠، وكذلك دراستنا تجلٍ إلهي. مذكورة سابقاً ص ٩٥ رقم ٦٣. ص ١٦٢.

الأمور الروحانية إلا بالمعرفة المتعمقة للتناظرات. ولكن المعرفة التشابهية، إدراك الرموز، تفترض القطبين، **الشريعة والحقيقة**، من النص الوضعي ومن الحقيقة الروحية، أو العرفان، من الظاهري ومن الباطني. وعليه فإن ما أراد بلوغه آدم بإيحاء من إبليس هو معرفة ما هو خارج حدوده: لقد طمح إلى إدراك مباشر للباطن، للحقيقة الروحية المستورة بتجريدها من الغلاف الظاهري الذي تستشف من خلاله والذي يعطيها معناها (بعض اللاهوتيين المجارين للعصر في أيامنا يتكلمون عن الـ «ثوب» إلى الرشد» وعن «كشف اللاهوت»، دون أن يتأكدوا مما يفعلون). وأراد آدم هكذا أن يستحوذ، بالظلم، على معرفة هي أساساً علم من علوم البعض، وتخص آخر إمام من الدور (**القائم**) في أن يوحيها إلى البشر. هذه المعرفة، إذ هي تفوته، لأنها تتجاوز قدرته، فإن آدم لا يجد نفسه إلا أمام عرية ــ أعني أمام ضلاله الداخلي الخاص، جهله الخاص. وبرغبته في «تعرية»، الباطن، وهو ما فعله آدم بالفعل بأن جعله عارياً، فإن عجزه الخاص هو المطلوب معرفته. إن فقدان معنى الرموز هو أن يكون مجرداً من رداء الكلمة الإلهية الذي كان، على منوال ثوب من النور، يبدد فيه جميع الضلالات، ماذا يبقى إذن؟ تذكر الرموز المفقودة، وهذا هو، بالنسبة للإنسان، تغطية عريه بـ «أوراق البستان»...

نفهم إذن أن الباطنية الشيعية، لدى حيدر عاملي، تدرك أن المعنى الداخلي للآيات القرآنية بوصفها الإخلاص للأمانة الموكلة، الضرورة التي يرتبط بها وجوده: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأنفال: ٢٧) تلك الأمانة الموكلة، قد أظهر لنا ما كانته وإلا في وسعنا أن نفهم أن هناك طريقتين لخيانتها تفضيان كلاهما إلى النتيجة نفسها.

يمكن خيانتها بالرغبة في الاستحواذ عليها ظلماً، بتجريدها من الغلاف الذي يحدد استشفافها، بالإقلاغ عن «علم الخفاء» dixiphleur de l'arcane، أما والحال كذلك، فإنه يترك لغير الأكفاء الذين لا يستطيعون. إذ يكونون غير قادرين على فهمه، إلا أن يفسروه ويفسدوه. فإنهم، يخلطون، على سبيل المثال بين ما يكون بعثاً روحياً وبين ما يكون فتنة اجتماعية؛ فلم تعد قصرية جهدهم تبلغ حتى الحد الذي تفرض فيه فكرة الولادة الجديدة، الولادة الروحانية، معناها.

ولكن يمكن أيضاً خيانة الأمانة الموكلة بإنكارها بلا قيد أو شرط، وهذا الإنكار يسهل بصور ملفتة بشكل الخيانة الأول، بما أن الباطنية، بهذه الخيانة قد كفّت منذئذٍ عن أن تكون ما كانت وأن مضمونها قد شوّه. والرفض بلا شرط، وها هي جميع أشكال اللاأدرية بدءاً من لا أدرية علماء الشريعة الورعة وورثتهم الاجتماعيين إلى وضعية التكنوقراطيين. الأولون ينزلون معرفة الأمور الروحانية إلى مستوى معرفة الأشياء الطبيعية أو الاجتماعية، والثانون يجهلون كل علم روحاني. والاتفاق بين هؤلاء وأولئك سهل. وما يجري عندئذ، أنه يرفض كل ما يفهمه الباطن، الانحطاط الجذري للظاهر نفسه. إذ يمكن أن تكون شريعة في الحالة الصحيحة بغياب **العرفان والحقيقة**، ومن العبث الكلام عن تصوف «صحيح أورثوذكسي» كالكلام عن صوفية بدون عرفان. فإذا ما أسلم الظاهر لنفسه (المحسوس، الظاهر)، وقد كف عن التعبير بالرمز مع اللامرئي، مع ما فوق المحسوس، فإنه لا يكون إلا طبيعة ميتة، قشرة جافة، ظلمة عارضة. فما الشريعة على نحو ما يفهما الدين الشرعي، القانوني والاجتماعي وما الطبيعة على نحو ما يسائلها ويستغلها العلم التكنوقراطي، إلاّ وجهان للانحطاط نفسه. أن علمنة الروحاني وطبعه بالطابع الاجتماعي هما في مستوى واحد مع إرادة القوة في علم نفعي ولا أدري. لذلك فإن الخطر الخارجي الآتي من «تقنية» الغرب، ليس خطراً على الإسلام الشيعي التقليدي إلا في النطاق الذي يرفض فيه، يخون فيه الـ «أمانة الإلهية الموكلة للإنسان».

بالأحرى فإن هذه الأمانة التي يحملها الإنسان آدم ثقيلة، بعد الآن بتوقه وتوبته، أي بعد أن استردها في نهاية بحث طويل. يوجد بين أحاديث الإمام جعفر رواية رمزية رائعة، دافعها استذكار مثير **نشيد اللؤلؤ** الشهير من الكتاب العرفاني في «أفعال توماس» والذي ربما يقدم لنا هكذا مفتاح رمزية «اللؤلؤ» والـ «بحث عن اللؤلؤ» (ولسوف نجد استذكاراً آخر في «حكاية المنفى الغربي» للسهروردي، كتاب ٢). سأل الإمام أحد مريديه: «هل تعلم ما هو الحجر الأسود؟» وقال الإمام معلماً مريده أن الحجر الأسود كان ملاكاً أعطى لآدم رفيقاً في الجنة، لتذكريه بوعده (بالتزامه **بالميثاق**). والأفضل القول أيضاً: أنه كان الملاك الذي تلقى، في مركز كيان آدم، حمل «الأمانة الموكلة» ذلك أن المشاهد المذكورة في الآيات القرآنية في «الترهيب»

(٧: ١٧١) والـ «أمانة وحملها» (٣٣: ٧٢) تتم في **الملكوت**، العالم الملائكي للنفس. وعندما عاد الله إلى آدم جراء توبته، غيّر هذا الملاك إلى «لؤلؤة بيضاء»، ألاقها من الفردوس نحو آدم الـ «نازل» على طريق المنفى. ولكن آدام لم يعرفه بادئ ذي بدء ولم ير فيه إلا حجراً. واقتضى أن يقشّر هذه اللؤلؤة من غلافها الذي ارتدته، وذلك جراء توبته، لكي تذكره اللؤلؤة، بعودتها إلى شكلها الأول، بالتزامه وتوقظ فيه ذكرى موطنه النوراني. عندئذٍ بكى آدم. ومن جديد اختبأ الملاك واختفى وراء ظاهر معدني ثمين جداً حمله آدم على كتفه طول رحلته التي قادته من سيلان إلى مكة. وعندما تعب أراحه منه الملاك جبرائيل الذي كان يرافقه ليحمله عنه. وهكذا على هذا النحو، جاء الـ «ملاك آدم»، آدم الباطن إلى هذا العالم. أما الحجر الأسود فوضع في أحد زوايا المعبد التي تقع في مركز العالم، بما أن الملاك في مركز كيان آدم[١].

هذه الأمانة المودعة، الملاك المختفى في آدم، إنه هذا هو حمل الأسرار الإلهية في آدم، بعد أن لقى لؤلؤة العرفان، الذي يحمله فيه. وكان بالغاً ثقل هذا الحمل الذي وجب على جبرائيل ملاك المعرفة والوحي، أن يساعده على حمله.

كذلك، فإن أئمة الشيعة قد رددوا الواحد تلو الآخر الحكمة التي سبق أن عرفناها: «قضيتنا صعبة، حملها ثقيل؛ القادر الوحيد على حملها ملاك من أعلى الدرجات أو نبي مرسل، أو مؤمن امتحن الله قلبه للإيمان». ولسوف نرى فيما بعد (في الفصل الخامس) أن هذا البوح من جانب الأئمة يمهد لكل تعليم من التعاليم الباطنية. وهؤلاء المؤمنون المختارون هم أولئك الذين «خلقوا بشعاع من نور الأربعة عشر المعصومين». ومع ذلك فإن الإمام جعفر ألمح إلى ذلك أيضاً في الحديث الكبير الذي رويناه هنا سابقاً: قال الإمام: «إن قضيتنا صعبة. يجب لمتابعتها، ضمائر يشرق فيها الفجر وقلوب يكتنفها النور، ونفوس طاهرة، وطبائع جميلة. ذلك أن الله، حقيقة قد أخذ منذ الآن عهداً على شيعتنا.. (...) يا إلهي اجعلهم يعيشون حياتنا وأن يموتون ميتتنا. لا تدع العدو يتغلب عليهم إذ لا يبقى، إذا تركت العدو يتفوق عليهم، ثمة من أحد ليعبدك في هذا العالم»[٢].

---

(١) بالنسبة لـ «سر الحجر الأسود»، كما يبسطه حديث طويل للإمام جعفر الصادق، شرحه القاضي سعيد القمي، انظر شكل مسجد الكعبة مذكور سابقاً ص ١٠٢ رقم ٧٣ رقم ١٣٠.

(٢) هو الحديث الطويل الذي ذكرناه من قبل.

أولئك هم الشهود الذين ينهضون بالشيعة الكاملة ويخلدون **سلسلة العرفان** في هذا العالم. إنهم هم الذين يستطيعون حمل الأمانة المودعة، ويضطلعون بقضية الأئمة لأنهم مؤمنون «قد امتحن الله قلوبهم للإيمان»، ولذلك لم يكن أبداً سوى عدد قليل من المخلصين الحقيقيين حول الأئمة... هؤلاء هم الذين يشير إليهم الإمام الأول أثناء حديثه مع مريده كميل Komayl.

٣ ــ أحاديث الإمام الأول مع كميل Komayl بن زياد

الواقع إن فكرنا هنا يذهب على نحو خاص إلى حديثين للإمام الأول مع كميل بن زياد الذي كان أحد مريديه ورفاقه الملحوظين. الأول منهما، يشكل، فيما ورد فيه للمناسبة التي نواصل البحث فيها هنا، مقدمة للثاني إذا صح القول، فهما من تلك النصوص التي تظهر لنا على أحسن وجه معنى ومجازفاً الـ«معركة الروحانية» وفقاً لفكر الإمام، وكذلك أية فروسية روحانية كانت جديرة بدعمها.

أثناء أول هذين الحديثين سأل كميل komayl الإمام: «ما هو العرفان gneose؟»[1] وللبرهان عليه أجابه الإمام: «ما شأنك بالعرفان؟» وليشرح له لماذا يكون مؤذياً لهما، الاثنين، أن يكسب سراً كهذا من شخصه إلى شخصه: إن أناءاً ما لا يمكن أن يسع أكثر من طاقته، والإمام مأمور أن يضع كل شيء مكانه. هذا التدبير هو بالضبط ما يتمسك به عندئذٍ كميل komayle: فقال للإمام: «هل يمكن لشخص مثلك أن يخيب أمل السائل؟ شخص في مقامك، فيما يتعلق بمعارف الحقائق الروحانية العليا وفيما يتعلق بتمييز كفاءة كل واحد، وهل في وسعه أن يحرم من يسأله ويرفض له حقه في السؤال، ويعمل على أن يبقى هدفه محرماً عليه لأنه يمسك عن الجواب عليه؟ كلا. إن الحكمة الإلهية تقول وأما السائل فلا تنهر (٩٣: ١٠) ــ هذه الحكمة تجعل من واجبك أن تجيب متخذاً مبدأ معنى قول الرسول: En parlant au dense, parlez à chacun selon son intelligence اجعلوا كلامكم مع الناس لكل بحسب عقله.

---

(١) حول كميل بن زياد، تلميذ ورفيق الإمام الأول، أصل سلسلة الكميلية عند الصوفيين (وإن كان Hîyuvîre كشف الغطاء، ترجمة ر. أ. نيكلسون، غالباً ما يذكر في الغرب، يبدو أنه يجهله، وهو أمر ربما كانت له دلالة) انظر صافنات بحار الأنوار، ١١، ٤٩٦ ــ ٤٩٧؛ Mâmâqâni تنقيح المقال ١١ رقم ٩٩٣؛ حول الحديث المذكور هنا. انظر معصوم على شاه، طرائق الحقائق مع معنى الغنوصي gnosis، انظر ر. سترثمان R. strathman في gnosis- Text der ismailiten, Gottingen 1943 p. 45.

عندئذ حكم الإمام بإعادة النظر في السؤال وبدأ يشرح: «إن العرفان هو الكشف عن البلاغات الإلهية ذات الجلالة، بدون إمكان إظهار شيء فيها، ــ زدني شرحاً، ــ وهذا هو إزالة كل التخمين، صفاء المعروف بكل يقين ــ زدني شرحاً ــ الحجاب يكون قد انكشف، السر تغلّب عليه، ــ زدني شرحاً ــ يشرق نور منذ فجر ما قبل الأبدية: يتألق في جميع معابد **التوحيد** (أعني في أشخاص أولئك الذين يجاهرون بالوحدانية الحقيقية. وهناك شرح لإحدى مخطوطاتنا يضيف في الهامش: هذا النور هو الإمام الأبدي، زدني شرحاً. ــ أطفئ القنديل، يكون الصباح أشرق ــ بعد هذا، لزم الإمام الصمت».

إن نصاً شبيهاً بهذا النص يكفى وحده أن يظهر لنا بأن تعليم الأئمة، كمصدر شيعي للاتحاد بالرب، يضعنا في حضور شيء ما يختلف تمام الاختلاف عن مدارس المتكلمين في لإسلام بقدر اختلافه عن نهج الفلاسفة الهيلينيين الإقناعي، وعن لا مبالاة النساك الأتقياء بإزاء المعرفة. والمقصود بشكل من التعليم النموذج، قليلاً جداً ما يعتبر لدينا على وجه العموم عندما نتكلم عن الإسلام بحيث إنه أمكن الالتباس علينا إلى حد الكلام عن الشيعة كـ «دين سلطة» بمعنى هذه العبارة في الغرب، إلى درجة أننا فقدنا المعنى لما تقوم عليه المسارة الروحانية. فالإمام، كما نرى، لا يفرض أية صيغة جازمة، عقائدية. العلم الذي يلقنه، يصفه كتابنا كمعرفة إرثية (انظر فيما بعد فصل VI) فقرة ٤). ذلك إرث، للروح فيه حق ــ وبامتلاكه تدخل في نطاق قدرتها. والوارث هو ذلك الذي يكون قادراً على الفهم؛ ليس عليه أن يفوز بميراثه بجهود ديالكتيك تصوري. فإن درجة فهمه هي التي تؤمن حقه بالـ «إرث» وتجعل منه واحداً يمكن أن توكل إليه «الأمانة». وهذا هو نفسه الذي روج له كميل بتوسله إلى الإمام في أن يجيبه.

من المؤكد أن نص الحديث هو صعب. لقد أحدث شروحات طويلة[1]. وحيدر عامولي الذي سيشرحه نفسه مطولاً في الجزء الثاني من مؤلفه الكبير الذي نتطرق له

(١) لا سيما بقلم حيدر آمولي في كتابه **جامع الأسرار**، مذكور سابقاً، انظر فهرست S. V كميل؛ عبد الرازق كاشاني، شارح ابن عربي الشهير؛ سيد محمد نوربخشي، انظر طرائق ١١ ص ٣٩ ــ ٤٠؛ انظر كذلك شرح غولشان رازمط. وكذلك Roseraie du Mystère لشمس الدين لاهجى. منشورات ك. سميعلى ص ص ٢٩١ ــ ١٩٣.

فيما بعد (في الكتاب الرابع الفصل الأول)، يقتصر على الملاحظة، في ذكره مرة أولى، بأن المعنى النهائي لهذا الحديث هو في المقطع الأخير: «ثم بعد هذا، لزم الإمام الصمت». وهو ما يعني بالنسبة له يعني القول: إن كميل komayl، وقد أوصل حتى مستوى الطريق الصوفي، يستطيع من الآن فصاعداً بعينيه الخاصتين. بعد ذلك لم يعد من سؤال يلقى بعبارات الديالكتيك العقلاني، إذ إن الديكالتيك يكون كالقنديل بالنسبة للشمس. فالأشياء التي تتبيّن من الوحي الداخلي ومن التجرة الصوفية لا يمكن التعبير عنها في النهاية ولا يمكن إظهارها كما يقول ذلك الإمام تلميحاً منذ البداية. واستخلص حيدر عامولي نتيجة مزدوجة. قبل كل شيء أن ما يبلغه العرفان، في الصمت من هدف بحثه في تجربة روحانية تكون الدرجة القصوى الممكنة من بلوغ الله، وفي المقام الثاني إذا الأئمة أفشوا هذه الأسرار الإلهية ولأعلى المقامة، لنوابغ مريديهم والمقربين منهم، فليس مسموحاً إفشاؤها لأحد من غير المؤهلين والجهلة. ومن جديد هنا، التذكير الاحتفالي بالحكمة المتعلقة بالـ «أمانة المودعة». فمن هم إذن هؤلاء الذين، من جيل إلى جيل يحملون عبئها ويحرصون على نقلها؟

ثمة حديث ثانٍ للإمام مع كميل يتموضع في وحدة استقبالية[1]، حيث يأخذ الإمام كميل من يده ويقوده إلى خارج المدينة، في الصحراء، وهناك يصرح له بعد زفرة من التأوه عميقة: «يا كميل بن زيادَ القلوب هي أوان؛ أفضلها تلك التي تكون أكبر طاقة؛ احفظ عني ما أقوله لك. الناس من فئات ثلاث: يوجد العالم الرباني، theosophos **المتحد بالله التام**؛ ويوجد أولئك الذين، بتلقى تعاليمه يقادون إلى الخلاص؛ وثم يوجد جمهرة العامة أولئك ليسوا قط مستنيرين بأية معرفة لا يستندون على دعامة ثابتة، أيا كميل! إن المعرفة أثمن من المنافع المادية. إن المعرفة (العرفان) هي التي تسهر عليك، في حين أنك أنت تسهر على الأمور المادية. الثروة، تنقصها بإنفاقها.

(١) هذا النص يرد في نهج البلاغة، منشورات حاج سيد علي النقي فايز الإسلام مع ترجمة فارسية، طهران ١٣٧١هـ I، مجلد ١، ص ١٨٦؛ شهرازوري استخدم ذلك في شرحه للإشراق الشرقي: **حكمة الإشراق للسهروردي**، انظر طبعتنا في المكتبة الإيرانية مجلد ٢، ص ص ٣٠٢ ــ ٣٠٣.

أما المعرفة فتزيد بإغداقها[١] (...) المعرفة، هي التي تحكم.. الثروة، هي التي يحكم عليها. فيا كميل komayl فكنز الأموال المادية يفنى في حين أن المعارف الروحية تبقى حية، حياة تدوم مع عصور العصور. تختفي أشخاصها المادية. وآخرون ممن يجمعونها في قلوبهم يحلون مكانهم».

وبحركة من يده تشير إلى قلبه واصل الإمام كلامه: «يوجد هنا فيض من العرفان، ليتني أجد رجالاً بقوة كافية ليحملوه! من المؤكد أنه يحدث أن ألقى فكراً ثاقباً، ولكن ليس في مكنتي أولية ثقتي، لأن الأشياء الدينية تكون بالنسبة له وسيلة يضعها في خدمة مصالح هذا العالم؛ ونعم الله تكون بالنسبة له للتغلب على من في خدمة الله؛ وتكون وسائل الاطلاع ذريعة لامتلاك التفوق على أصحاب الله. أو يحدث أن ألقى فكراً منقاداً تجاه العلماء ولكنه يكون، في امتثاليته مجرداً تماماً من الرؤية الداخلية؛ قد نفذ الشك إلى قلبه لأول صعوبة تواجهه. حسناً! لا هذا ولا ذاك (يكون جديراً بثقتي ولا بعرفاني). أو أنني ألقي كذلك من يكون عطشاً لم يرتو من الملذات، يسلس القياد بشهواته الجسدية؛ أو ذلك الآخر الذي لديه ولع التراكم والاكتناز. فلا هذا ولا ذاك يستطيع أن يكون في شيء لرعاية الدين. بعيداً عن ذلك. إن من يكونون أكثر شبهاً لهم هي تلك القطعان في المراعي. فهل ينبغي إذن أن يقاس العرفان في عصر كهذا، عندما يموت أولئك الذين يكونون ركائزه؟ كلا! في الواقع، لم تفرغ الأرض أبداً من الرجال الذين يستجيبون لله، فيضطلعون بصيانة أحكامه ودلالاته، سواء أفعلوا ذلك على المكشوف بدون حجاب أو أن يبقوا مستورين وغير معروفين تماماً. إن الأحكام الإلهية وفهم معناها لم تتلاش بفضل مثل هؤلاء الرجال. كما هو عددهم، أين هم؟ أشهد اللهَ أن عددهم هو ضئيل، لكن درجتهم رفيعة. إن الله يحفظ أحكامه ودلالاته في هذا العالم بهم، حتى يبلغوها إلى منافسيهم، ويوكلوا لهم بذرها في قلوب أولئك الذين يشبهونهم. فالعرفان، بالنسبة لهم يظهر دفعة واحدة

---

(١) يحسن هنا أن نفكر بتأويل الزكاة لدى الاسماعيلية: إنها نقل علم الدين إلى الأشياع المخلصين، لكل بنسبة حاجاته، أعني بنسبة قدرته: انظر كلامي بير طبعة ايفانوف، بومباي ١٩٣٥ ص ٩٦ من النص وأبو إسحاق كوهستاني، Hâft Berb or seven chapters طبعة إيفانوف، بومباي ١٩٥٩، ص ٥٤ نص فارسي.

وفقاً لحقيقة الرؤية الداخلية كلها، يستخدمون فرح اليقين فيجدون سهلاً ما يجده عسيراً واهنو العزم. يألفون ما يفزع الجهلة، أنهم في هذا العالم في رفقة أجسام أرواحها التي تحركها تبقى متعلقة بالفردوس الأعلى يا كميل komayl! أولئك هم خلفاء الله على، أولئك الذين يدعوهم إلى دينه الحقيق. آه!. يا لها من رغبة مضطرمة تدفعني لرؤيتهم».

لو أننا قاربنا هذا التصريح الرسمي من الإمام الأول من تصريح الإمام جعفر الذي ذكرنا به في نهاية الفقرة السابقة لاستيقنا بأن أئمة الشيعة أحدهم بعد الآخر قد طرحوا الإرشاد الأساس نفسه. فمن هذا التصريح وذلك كما من تصريحات مماثلة عديدة نستجمع يقيناً ثلاثياً: أن الشيعة تكوّن بصورة أساسية وبلا منازعة مذهب الباطنية أو المعنى الداخلي للدين الإسلامي؛ هذا المذهب الباطني أو هذا المعنى الداخلي هو بدءاً وبالكامل الإرشاد الذي أوحى به الأئمة إلى مريديهم وهو الذي نقله هؤلاء؛ وعن توزيع هذا الإرشاد، ومن قبوله من قبل البعض ورفضه من قبل آخرين نجم بصورة تلقائية توزع الناس إلى ثلاث فئات.

حول هذه النقاط الثلاث، إن أفضل شرح لتصريح الإمام الأول العظيم الذي صرحه لكميل بن زياد نجده في **أحاديث** الأئمة الذين يتناولون نفس الموضوع. لن نشير هنا إلا إلى عدد منها. المجموع على أهمية حاسمة. بالبت في السليقة الشيعية كتلقين إلى عقيدة عليها، ك «مذهب باطني» إن أحاديث الأئمة تلك تضع على التوالي أمام مسؤولياتهم، أولئك من الشيعة الذين يزعمون إهمال هذه الباطنية، مثل أولئك من الصوفيين الذين يريدون تجاهل أصل ودعامة عرفانهم. إن فكرة هؤلاء الشهود، المجهولين تماماً حتى من جمهور الناس، «يستجيبون لله» ــ له، من جيل إلى جيل في هذا العالم، تتضمن فكرة أمة روحانية، مراتبها مؤسسة، ليس على حق التصور في نظام اجتماعي خارجي، وإنما على تكيّف الكيان الداخلي وحده فقط. كذلك تكون في منجاة عن أي إخضاع للمادة وعن أي تكييف اجتماعي. إن «خلفاء» الله على الأرض الذين يتكلم عنهم الإمام الأول، كانوا هم الأئمة الأحد عشر، في المقام الأول، خلفاءه، بل وأبعد من ذلك جميع أولئك الذين يحافظ تعاقبهم غير المنظور على المراتبية الروحانية الصرفة حول الذي يكون الـ «قطب» الصوفي فيها، «الإمام المستور».

حتى آخر أيون Aion؛ ومن دونها، لا يمكن للإنسانية البشرية، علمت ذلك أم لا تعلم أن تستمر في البقاء. وها هنا أخيراً يتقرر معنى معركة الشيعة الروحانية ورهانها.

لنذكر كذلك **بالأحاديث** المشيرة صراحة إلى جوهر الباطنية في الشيعة، إلى جانب ما هو سببها، الحديث الذي سبق أن تردد ذكره هنا عدة مرات لأنه اللازمة التي تظهر، مع بعض الاختلاف، بانتظام؛ إنه ماثل في مختارات عديدة، وأشار الأئمة أنفسهم إلى أهميته الحاسمة. «إن قضيتنا صعبة. توجب جهداً قاسياً؛ يستطيع النهوض به وحده **ملك مقرَّب أو نبيّ مرسل** أو مشايع أمين بلا ريبة قلبه للإيمان»(١). والمريد الذي ينقل هذا الكلام عن الإمام جعفر يوضح قوله أيضاً: «لقد أضاف الإمام: من الملائكة من هم مقربون وغير مقربين، ومن الأنبياء من هم مرسلون وغير مرسلين **(انظر بعد ذلك فصل ٦)**. ومن المؤمنين من جرَّبوا ومن لم يجربوا. فهذه القضية المعروضة عليكم قد عرضت على الملائكة فلم يحملها إلا المقربون. وعرضت على الأنبياء فلم يضطلع بها إلا المرسلون. وعرضت على المؤمنين فلم ينهض بها إلا المجربون». ومن قبل فإن الإمام الخامس محمد باقر، وقد تناول هذا القول نفسه مع واحد من خلصائه أضاف: ألا تفهم من أن الصعوبة في قضيتنا تظهر في أن الله قد اختار لحملها من الملائكة، الملاك المقرب منه؛ ومن الأنبياء، النبي المرسل؛ ومن المؤمنين، المؤمن الذي امتحن قلبه(٢). وقد أبدى أحد الشارحين من العصر الصفوي

---

(١) لهذا الحديث أهمية رئيسية للوعي الشيعي وهو وارد في **الأصول من الكافي** للكليني **كتاب الحجة** طبعة طهران ١٣٣٤هـ/ ١٣٧٥هـ ١ (النص العربي وحده) مجلد ١ ص ص ٤٠١ ــ ٤٠٢. تفسير **مرآة الأنوار** ص ٢٦ يذكره عن **معاني الأخبار** لصادوق بن بابويه؛ انظر صافينات ١١، ٣٩، وسوف يلاحظ أن الكلام يقلب، يعكس نظام شهادة الرسول الشهيرة التي يميز فيها حيدر آمولي متفقاً مع كثير من المتصوفين، سر الرسول نفسه (متجاوزاً شرطه كرسول)، ناقلاً التنزيل، للعودة بالحالة النقية إلى ولايته: «هناك وقت بالنسبة لي وأنا في رفقة الله حيث لا يمكنه أن يحتويني لا ملاك في أعلى الدرجات ولا رسول مرسل».

(٢) **صافينات**، المصدر السابق. أن المقرّب الذي كان يوجه الإمام إليه الكلام (محمد الباقر) كان أبو حمزة الشمالي (متوفى ١٣٠/ ٧٦٨) عربي من قبيلة الأزد (التي قيل إن جابر بن حيان الكيميائي منها) الإمام الثامن على الرضى كان يقول عنه: إن أبو حمزة كان في زمنه كسلمان الفارسي في زمنه بهذا المعنى أنه كان مقرباً من أئمة أربعة (الرابع والخامس والسادس والسابع) صافينات ١، ٣٣٩.

ملاحظة على ذلك قوله: «القصد من إيراد هذه الحكاية ومن جميع الحكايات الأخرى المماثلة هو استبعاد أن يكون من الممكن حمل هذه القضية تماماً من دون رغبة شديدة وبدون تصديق وحب تام تجاه عصمة أئمتنا»[١].

ومن جهة أخرى أعلن الإمام السادس. الإمام جعفر لأحد المقربين منه، تصريحاً موسوماً بكلمة **سر**. لسوف ندرك منه كافة الأصداء، إذا ما تذكرنا بأن كلمة سرّ تعني في آن واحد: سراً، شيئاً مستوراً وواحداً من الأعضاء النفسية ــ الروحانية psycho- spirituals الدقيقة: الفكر السري: السريرة العليا supraconscience أو فيما وراء الضمير transconscience. ولسوف نجد هذا التصريح فيما بعد **(الفصل الخامس)** مع سابقه في مفتاح التفسير الباطني **للقرآن، انتللجنسيا سبيريتاليس**. إذن إن الإمام يصرح: «قضيتنا هي سر مستور في سر، سر شيء ما يظل مستوراً، سر في قلبه سر آخر وحده أن يلقنه؛ إنه سر يبقى بدوره مستوراً بسر» أو كذلك: «قضيتنا هي الحقيقة وهي **حق الحق**؛ إنها الظاهر وأنها **لباطن الظاهر** وإنها **لباطن الباطن**. وإنها السرّ، والسر في شيء ما يبقى مستوراً بسر».

كذلك فإن ذلك العدد من الأشعار من قصيدة للإمام الرابع على زين العابدين (٩٥ ــ ٧١٤) تدعو هنا على نحو خاص للتأمل: بمعرفتي أخفى الحلى ــ من خوف من جاهل يرى الحقيقة فيسحقنا ــ يا إلهي إذا أنا أفشيت سر جوهرة من عرفاني ــ سوف يقال لي إنك إذن عابد للأوثان ــ وسوف يوجد مسلمون يحللون دمي ــ يجدون بغيضاً أن يقدم لهم أجمل». فإن يتمكن واحد من الأئمة المقدسين أن يتلفظ بأمور كهذه أو أن يعزوها له، على الأقل الضمير الشيعي، ففي ذلك هنا شهادة لا ترد فيها تتعلق بجوهر الباطنية في الشيعة وفي رهان معركتها.

ومع ذلك هل يبرر ذلك كله الفريضة الحاسمية للتقية، «مذهب التخفي» هذا الذي أشرنا فيما تقدم إلى أنه ينجم من المعنى نفسه لل «أمانة المحمولة». وقد ذهب الإمام جعفر إلى القول: «إن من يكون بلا تقية (من لا يحافظ على الكتمان، باللاشعور أو برفض الكتمان)، إن ذلك يكون بلا دين، ونقرأ في كتاب الاعتقادات

---

(١) **تفسير مرآة الأنوار**، ص ٢٦.

الشيعية للاهوتي الكبير ابن بابويه (٣٨١/ ٩٩١): «ليس من المسموح إبطال التقية حتى يظهر **الإمام القائم**، المنبئ بيوم البعث، الذي ينكشف به الدين كاملاً بحيث يتقدم من الشرق ومن الغرب على نحو، عندئذٍ دين واحد، كما حصل في زمن آدم». فقد سبق أن كان هنا جواب على أولئك الذين ينكرون الباطنية. فلو كانت تعاليم الأئمة لا تتعلق إلا بشروحات **الشريعة**، الفقه والطقوس، كما زعم بعضهم أو ما زالوا يزعمون الآن، لأصبح واعز **التقية** غير مفهوم. تماماً على العكس، كما لاحظ حيدر عاملي، كان المقصود أموراً تعلن كما كان يجب أن ينادي بها من أعلى منابر الجوامع أمام جميع الناس. ولكن لم يكن بداهة هذا الذي كانت ترمي إليه مقاصد المشار إليها فيما تقدم.

في أثناء حديثه الثاني مع كميل komayl وزع الإمام الأول البشر إلى فئات ثلاث. وتؤكد مقاصد عديدة للإمام السادس بدورها ما يلي: «نحن الأئمة، إننا الحكماء الذين نعلم، أن أشياعنا هم أولئك، الملقنين من قبلنا؛ أما سائر من تبقى، فإنهم الزبد الذي ينقله السيل»[1] ثلاث فئات إذن. الفئة الأولى هي فئة **العالم الرباني**، الإشراقي التام، بالنظر إلى أن العنوان، الصفة بمعناها الخاص ملائمة، وإن كان استخدامها لم يتسع لتعنى التيوزوفيين، المتكيفين على مثالهم. الفئة الثانية، المتشكلون من «المخلصون المختبرون في قلوبهم» الذين يتلقون وينقلون هذا التعليم. وأخيراً هناك الجمهور، ليس من الـ «دنيويين» بقدر المنكرين والعشاة، مجموع أولئك الذين يجهلون أو يرفضون كل فكرة عن علم روحاني. ويوكد الإمام جعفر صراحة: إنه لا توجد جماعة رابعة.

إن وضع شخص كحيدر عاملي، في جهده الشجاع ليضم معاً الشيعة والصوفيين بجعلهم يعون بما هم وما يجب عليهم لوضع يتبع ببساطة شديدة. ولكل فئة أن تقرر تحت أي علم يجب أن نختار. فأولئك الذين هم اسمياً شيعة ينكرون تعليم الأئمة الباطنية، لأنهم غير قادرين على تحمل ــ لا العبء نفسه وإنما الفكرة، كما أولئك من الصوفيين الذين يتجاهلون وهم يمارسون الباطنية مصدها ودعامتها، لا يستطيعون الادّعاء الانتماء إلى الفئة الثانية (بل وأقل أيضاً إلى الأولى). هذه الجماعة الثانية هي جماعة «المخلصين الذين اختيرت قلوبهم» هم الذين يحملون عبء ونتائج **الشهادة**

(١) الكليني، **أصول من الكافي** ــ طهران ١٣٣٤/ ١٣٧٥، مجلد ١، ص ص ٣٣، ٣٤.

الثلاثية الأركان. إنهم هم أولئك الذين يصونون، على المكشوف أو خفية، الشهادات الإلهية على هذه الأرض، ويعملون على أن يكون هذا العالم أيضاً «عالماً يحفظه الله» ــ ويعنيه ــ يحفظه ويعنيه. نخبتهم هي مكونة من أقلية ضئيلة من بينهم، سليقتها الخاصة نقل أسرار الأئمة والمحافظة عليها حيّة في قلوب «المخلصين المجربين». إنهم هم أولئك الذين أعلن عنهم الإمام بقوله: «أين هم؟ كما هو عددهم؟ أشهد الله عليهم! أن عددهم ضئيل جداً ولكن درجتهم رفيعة».

هذه النخبة تشكل ذلك التسلسل الروحاني، الخفي incongnito الذي تبقى فكرته الأساسية في الشيعة الاثني عشرية، التي لم تفعل الصوفية غير الشيعية لا شك إلا اقتباسها، لأنها في جوهرها، في بنيتها وفي دوامها واستمراريتها، تستلزم جوهر الذي يكون فيها على الدوام الـ «قطب» الصوفي الإمام الثاني عشر، الإمام المستور، بدون فكرة هذا التسلسل، أو تلك التسلسلات الروحانية غير المرئية أو الخفية incognito لا يكون في الوسع فك عقدة القضية المطروحة هنا، تلك المتعلقة بمعنى المعركة الروحانية للشيعة ورهانها. بل يتغير وجه مسألة علاقات الشيعة بالصوفية: بل وأكثر من ذلك أيضاً: إن شيعية الأئمة الاثني عشر تستطيع بها، في صخب عالمنا، حشر رسالتها الروحانية، باحتشام ــ شهادة عالم آخر، تنبيه بعالم آخر، لا تسوية مع تطور ذي اتجاه واحد مزعوم.

٤ ــ التسلسلات الروحانية غير المرئية

من المختارين الذين ينتقلون من جيل إلى جيل، غير معروفين ومجهولين من جمهرة البشر تنتقل نفس المهمة المجهولة كذلك من عامة البشر، مهمة صالحة للعلاقات الرسمية، في منجاة من جميع التقصيات الاجتماعية. يشكلون مراتب تشير إليها بعض الأحاديث يبقى الممسك بها وأصله غامضين بعض الشيء. وحولهم يتجمع كافة أولئك «الشيعة بالمعنى الحقيقي» الذي يضطلعون بتلقي تعليمهم، معهم نفس المهمة، جميع هؤلاء إذن الذين صنفهم الأئمة في الفئة الثانية، الـ «مخلصون ذوي القلب المجتبى للإيمان»، الذين يملكون قوة الاضطلاع بقضية الأئمة، مهما كانت صعبة في عالم ليس في وسعه إلا أن يجهل كل شيء عنها. إنه **تيولوغومينون** theologoumenon أساسي جداً بالنسبة للشيعة، بحيث سنرى مدرسة الشيخي shaykhie

تتطور فيه بتوسيع فريد (انظر الكتاب السادس). ففي جهده لصيانة أو لتجديد تعليم الأئمة المقدسين الكامل سوف نرى أن هذه المدرسة تُظهر هذا theologoumenon هو حقيقة الـ «الركن الرابع» في العقيدة الشيعية: هناك التوحيد؛ وهناك التنبؤية؛ وهناك الإمامية، وأخيراً هناك مبدأ الجماعة، الأمة الشيعية، مفهومة بمعنى يتيح تمييزها على أفضل وجه بعبارات مألوفة لدينا الإكليروس الروحاني Ecclesian spiritualis أساساً. ذلك هو أن المراتبية التي تنطوي عليها هي مراتبية غير منظورة خفية incognito، مؤسسة على صفات الإنسان الروحاني وحدها، الإنسان الداخلي.

لئن كانت هذه المراتبية حالة بالفئة الثانية المعرفة من قبل الأئمة فهذا ما تأكد منه من قبل كتابنا بالتجربة، لأنه يلزمنا حقاً الاعتراف أن هناك أفراداً أكمل روحانياً من آخرين، أقرب بالتأكيد من الله من آخرين، وأن هذه النخبة تنطوي طبيعياً على مراتبية من الدرجات فيما يتعلق بالمعرفة والضمير الروحاني والحمية. فمنذ زمن الأئمة كان يوجد واستمر في أن يوجد منذئذٍ، من تلك الفرديات القوية الموهوبين بمعرفة عالية وروحانية تامة (كتلك الحالات النموذجية التي تميز بها سلمان الفارسي وأبو ذر والأخوان جابر والمفضل **والنواب** والأربعة المتتالين للإمام المستور، ومن «الغيبة الصغرى»). إن الشيعة تقرّ لهم كوسطاء، هداة، يعملون باسم الإمام، قادرين حتى في زمن الـ «غيبة الكبرى» الذي هو زمننا، على الوصول إلى حضرة الإمام، ولقاءات كهذه قائمة على ضرب من الإدراك فوق المحسوس.

ومع ذلك فإن هذا التحقق ينصب على موقف فعلي هو نفسه مطلوب تفسير بنظام أشياء أساس أن بنية المراتبيات الروحانية قد حددت بنظام اصطفاف الكائنات انطلاقاً من «**الحقيقة المحمدية الأصلية**» كحقيقة مؤسسة في الأصل في الكائن، سبق أن نوهنا عنها هنا، وسوف نشير إليها فيما بعد طويلاً، والوجه الأخير لهذه الحقيقة المحمدية كمجمع ملائكة plerâme لـ «أربعة عشر المعصومين» يكون هو، في نظام التجلي، الظهور، الوجه المعين كالإمام الثاني عشر، حالياً الإمام المستور. أن المؤلف الحالي ينتهي، يتم بطلب إحضار هذا الوجه (الكتاب السابع). ولنقل منذ الآن إن فكرة المراتبيات الروحانية التي نحن بصددها ووظيفتها وبنيتها وطريقة وجودها وعملها، كل ذلك يدور حول فكرة الإمام الثاني عشر، و«حضوره غير المنظور» كـ «قطب

الأقطاب»؛ والإمام الثاني عشر فيها هو المفترض والعنصر الأساسي. (الفكرة منظمة مع فكرة الدورات. دورة **الولاية**، التالية لدورة النبوة، انظر فيما بعد الفصل الخامس، الكتاب السابع). ومن هنا فكرة المراتب الروحانية الرئيسية الباطنية وارتباطها بالإمام الثاني عشر هو على جانب من التعقيد يقتضي كتاباً لمعالجته إلا أننا نقتصر هنا على أقل ما يمكن من الإشارات.

على نحو ما ذكرت في بعض أحاديث الأئمة، هذه المراتبيات لم تكن بعد في هذا التعقيد الذي اتخذته في التقاليد الأكثر تأخراً. فللإمام جعفر حديث، منبثاً فيه بضرورة غيبة الإمامة. يذكر فيه صراحة ثلاثين رفيقاً من النخبة، ثلاثين نقيباً (أميراً روحانياً) الذين لهم من عصر إلى عصر طيلة زمن الـ «غيبة الكبرى» (التي ابتدأت ٣٢٩/ ٩٤٠)، امتياز المحادثات مع الإمام المستور ومرافقته. وفي وسع نخبة الشيعة طيلة الـ «غيبة الصغرى» (من ٨٧٤ إلى ٩٤٠) أيضاً الوصول إلى الإمام المستور، ومنذ الغيبة الكبرى، الغيبة الأعظم (حول هذه الغيبة المزدوجة انظر الكتاب السابع) هؤلاء الثلاثون نقيباً وحدهم يملكون هذا الامتياز. وهذا الامتياز ومن حيث هو كذلك، يطرح مشكلة الـ «إقامة» للإمام المستور. وإنها تحدد أحياناً في وادي شمريخ الذي تكتنفه الأسرار في جهته اليمنى، وأحياناً في المدينة الغامضة Hûrqalyâ والمقصود دائماً مقاطعة غامضة تنتمي لل «مناخ الثامن» كالجزيرة الخضراء الغامضة التي توصل إليها حاج حفظ لنا التراث الشيعي حكايته (الكتاب السابع).

المقصود إذن، أساسياً عالم الخيال، عالم المثال عالم يكون بديلاً إذا صح القول لعالمنا المحسوس، ولكن في حالته اللطيفة، والذي يحتل مكانة وسيطة بين هذا العالم المحسوس والعالم الروحاني الصرف، «منفصل» تماماً عن هذا العالم الأدنى. ذلك أن الإمام هو بهذا العالم المثالي mundus imaginales موجود حاضر في عالمنا وغير منظور من بشر هذا العالم في آن واحد معاً. ولرفاقه الثلاثين من النخبة طريقة في الوجود وطريقة في العمل مماثلين لطريقتي إمامهم؛ إنهم مستورون، غير مرئيين بعيون البشر. لهذا يدعون **رجال الغيب**، رجال عالم فوق المحسوس، رجال عالم المحجوب، غير المرئيين. إن عددهم ثابت. وعندما يموت أحدهم، وعلى الأصح عندما يكف نهائياً حضوره في هذا العالم نفسه يرتفع آخر إلى مكانته. لذلك فإنهم يدعون **الأبدال**

(الذين «يحلون» محل الآخرين). وقد حاولنا في مكان آخر إظهار الوظيفة غير القابلة للغفران لهذا العالم المثالي mundus imaginales للروحانية التي تشغلنا هنا[١].

وثمة نص آخر. يرجع إلى نفس العصر تقريباً، بما أن صاحبه كان أحد تلاميذ الإمام جعفر، يذكر بدقة هذه المراتب الروحانية التدريجية باسم **أبدال**. المقصود **صلاة**، دعاء تأليف داود حفيد الإمام الثاني حسن المجتبي والذي كان أحد رفاق الإمامين الخامس والسادس. والتقويم الطقوسي الشيعي يطرح تلاوة هذه الصلاة في يوم منتصف رجب (الشهر السابع من السنة القمرية). الواقع أن هذا الطقس الديني الشيعي هو معروف خاصة باسم أم مؤلفه، «كممارسة تدين لأم داود، أمال أم داود» إنها صلاة سكونية جميلة جداً، لأن التحيات تتعاقب فيها للملائكة الكبار الثلاث في «دعائم العرش». وللملائكة الحراس ولآدم وحواء ولهابيل وشيفا ولجميع أنبياء التقليد التوراتي والتقليد العربي واحد بعد الآخر كل باسمه وليسوع المسيح وأئمة الاثني عشر (من سيمون إلى چورچ) وللنبي وأئمة الاثني عشر **وللإبدال والأوتاد** ولجميع أعضاء الأسر المتحدرين من الأئمة ولجميع الناس الأتقياء بعامة الخ. وتنتهي بهذه الكلمات: «يا إلهي! صل على جميع أولئك الذين سميتهم من ملائكتك ومن أنبيائك وجميع أولئك الذين لم أذكر أسماءهم»[٢].

بالإضافة إلى ذلك، هناك نص، من الواضح أنه أقدم، ألا وهو وحديث للإمام الرابع على زين العابدين، ذكر حينئذٍ درجات التسلسل الروحاني. ففي أثناء حديث

---

(١) حول لزوم غيبة الإمام الثاني عشر وحول أصحابه انظر: **أصول من الكافي**، طبعة مذكورة سابقاً، مجلد ١ ص ٣٤، انظر كذلك رسالة السيد كاظم رشبتي في مبحث المراتب الباطنية، في **مجموعة** (من ٣١ بحثاً) طبعة .lithg، تبريز ١٢٧٧/ ١٨٦٠ ص ٨٤٨ (وهي رسالة جوابية على الأسئلة المطروحة من ميرزا إبراهيم التبريزي عن رجال الغيب، انظر صفحات عبد الكريم الجيلي مترجمة في كتابنا **أرض سماوية**. ص ص ٢٤٣ ss حول العالم المثالي mundus imaginales، انظر المقال المذكور من قبل ص ٤٥، رقم ١٦.

(٢) إن نصوص هذه الصلاة واردة في كتاب بعنوان **مفاتيح الجنان**، الدارج استخدامه في إيران طبعة ١٣٣٠هـ/ ١٣٧٠ ــ ١ ص ص ١٣٦ حول أم داود وابنها وداود بن حسن بن الإمام حسن المجتبى. أعني ابن الإمام الثاني انظر **ريحانات الأدب** مجلد ٦ ص ٢١٨ رقم ٤٥.

مع جابر بن يزيد الجعفي ذكر الإمام سبعة بنود للإيمان لا بد من معرفتها للمخلص الشيعي: معنى الشهادة بالواحد الأحد؛ معنى الأسماء والصفات الحسنى (الممنوحة لله)؛ الأنبياء (كأبواب الله نحو الإنسان وللإنسان نحو الله): الأئمة الاثني عشر؛ الدعائم أو **الأركان؛ النقباء، النجباء** (انظر أيضاً فيما بعد)[1]. وهناك أدنى مرتبة من الإمام تتخذ مكانها ثلاث تسلسلات: ١ ــ **الأركان** وهم أربعة أشخاص يبقون متماثلين بدون استبدال أو استعاضة من عصر إلى عصر. ويعتبر على العموم إنهم هم أولئك الذين «رفعهم الله» من هذا العالم بدون اجتياز عتبة الموت: هينوخ (تطابق كذلك مع إدريس، هرمس)، إيلي، خضر، يسوع: أحياء، خالدون، باقون على الدوام بدوام «قطبهم» نفيه، الإمام. ٢ ــ **النقباء** (أمراء روحانيون) وعددهم ثلاثون سبق لنا أن سميناهم. ٣ ــ **النجباء** (نبلاء روحانيون) وعددهم أربعون. إن العدد الإجمالي للتسلسلين الأخيرين يصل سبعين شخصاً. وهذا العدد ثابت ولكن الأشخاص يستبدلون بآخرين من عصر إلى عصر، أولاً بأول، كلما غادروا هذا العالم. ويكون تحديد عددهم ووظيفتهم على علاقة مع فكرة «نزول» الأسماء الإلهية من الكون المولّج فيه كل من هذه الأسماء، ولكننا لا نستطيع الدخول هنا في التفاصيل في هذه التيوزوفيا بالغة التعقيد (انظر أيضاً الكتابين الثالث والسادس).

يعرف اللاهوتيون من الشيعة، فيما عدا ذلك، أن بعض المشايخ من بينهم يضعون تحت النجباء جماعة دائمة (بالإنابة) من العادلين ومن الحكماء. ثلاثمائة وستين شخصاً يطابق عددهم لدرجات الكرة السماوية. ومع ذلك فإن أشد التعيينات جلاءً التي نأخذها من الأئمة أنفسهم لا يبدو أنها تأتي على ذكر ذلك. يوجد زيادة بعض التغييرات. ففي أثناء حديث مع المفضل الجعفي، مثلاً، شرح الإمام جعفر بالتفصيل له بنية هذا التسلسل: مع كل إمام وفي كل عصر توجد نخبة من أربعين رفيقاً صوفياً: **النجباء** الثمانية والعشرون، **النقباء** الاثنا عشر، من بينهم **الأبدال والأوتاد**، ومجموع الأربعين يطابق عدد النجباء المشار إليه من قبل[2].

---

(١) حديث الإمام الرابع هذا مدون في مجموعة محمد خان الكرماني الضخمة: **كتاب المبين**، تبريز ١٣٢٤ ــ ١ ص ص ٤١٢، ٤١٣ ومصدره من **(عوالم العلوم)** انظر الشرح المعطى لهذا الحديث من محمد كريم الكرماني: **تاريخ النجاة**، كرمان ١٣٤٤ ص ص ١٠٥ و٥٠٠ ــ ٥٠٢.

(٢) انظر Triologie ismaelienne القسم الثالث ص (٩٣) رقم ١١٤ وكتب الـ Haft wal- Azilat طبعة عارف تامر بيروت ١٩٦٠، ص ٩٢.

انطلاقاً من هذه المعطيات الإمامية الأولية يمكن أن تُفهم الزيادات التي تكتشف في أمكنة أخرى. ففي نص إسماعيلي كامل، مثلاً، نجد ما يلي: «صرح أسيادنا أنه من بين البشر اخترنا أربعين ألف إنسان؛ ومن بين الأربعين ألف هذه، أربعمائة؛ ومن هذه الأربعمائة، أربعين ومن هذه الأربعين، أربعة ومن هؤلاء الأربعة واحداً هو، القطب، يرتكز عليه استقرار العالم. فالعالم لا يوجد لحظة واحدة بدونه، وبدونه لن يستطيع العالم الاستمرار في الكائن»[١].

ورواية أخرى تعلن: «لله على الأرض ثلاثمائة **عين** وشخصيات من النخبة ثمينة «كالعين» هذه العيون، (وفقاً لروزبيهان ما يزال عالمنا هو عالم يراه الله). ــ ثلاثمائة شخص قلوبهم مطابقة لقلب **آدم** (هؤلاء هم النقباء، المرشدون أو الرؤساء الروحيون)؛ أربعين قلبهم مطابق لقلب **موسى (النجباء،** النبلاء الروحانيون)؛ سبعة قلوبهم مطابقة **لقلب** إبراهيم (السبعة **الأبدال)**؛ وأربعة قلوبهم مطابقة لقلب رئيس الملائكة **جبرائيل (الأوتاد)**؛ وثلاثة قلوبهم مجبولة على شاكلة قلب الرئيس **ميكائيل** (الثلاثة **الأفراد)**؛ وواحد قلبه مجبول على شاكلة قلب الرئيس **إسرافيل** والذي هو **قطب الأقطاب**»[٢]. هذا النموذج الفريد للبشرية الـ «ملائكية» هي في كل مرة الإمام بالنسبة للزمن الحالي، الإمام المستور. وهذه الصورة المتخيلة نفسها هي التي سنجدها لدى روزبيهان (الكتاب الثالث)؛ ولسوف نلاحظ أن نظام النقباء والنجباء فيه مقلوب، ولسوف يكون علينا الآن أن نتابع تطور هذه التسلسلات في مؤلفات ابن عربي ولدى العديدين من شارحيه.

بالتأكيد إن هذه الأرقام يجب أن تفهم هنا كرموز عديدة، مشيرة إلى بعض المطابقات الكونية وإلى الإيفاء نفسه في **ترتيب الوجود**. ولنحفظ مع ذلك أن المؤلفين الشيعة ولا سيما الشيخين يميلون إلى أن لا يأخذوا بعين الاعتبار إلا فئات ثلاث، **أروقة** ثلاثة. أمام «عتبة» الإمام: **الأركان** الأربعة، **النقباء** الثلاثة؛ **النجباء** الأربعون، كما

---

(١) انظر Haft Bâbi Bâbâ، سيدنا حسن الصباح في Two Early ismaili Treatises طبعة W. Ivanov بومباي ١٩٣٣ ص ١٢ وكتابنا ..Triologie isma البحث الثالث والرابع رقم ٧٦.

(٢) انظر كتابنا Triologie ismaelienne القسم الثالث والتاسع وشمس الدين لاهجي، شرح غواشان راز طبعة ك. سمعيل ص ٢٨٢.

وردوا في حديث الإمام الرابع. لذلك سوف يقال إن النقباء الثلاثين هم متماثلون مع (أو على الأقل إنهم في عددهم يوجدون متماثلين) مع أولئك الذين يشار إليهم **بالأوتاد** (الأوتاد الأربعة التي تثبت العالم الأرضي أو الـ «خيمة الكونية»! كأبدال، «**كأقطاب** جزئية»، بما أنها الوسيطة بين الإمام والبشر الآخرين بالنسبة للتوزعات التي يتلقاها هؤلاء البشر منهم؛ وأخيراً كالـ «بشر الفوق الطبيعيين» أو **رجال الغيب**، لأن هؤلاء البشر، الأنقياء قطعاً، الناذرين أنفسهم تماماً لخدمتهم الإلهية هم مستورون من الله، عن الأنظار المعادية حتى يوم الدين[1].

إن تصور هذا الترتيب الروحاني الباطني المرتبط ارتباطاً عضوياً جيداً بالفكرة الشيعية، بحيث عندما يرى وارداً في مكان آخر، مثلاً في نصوص الصوفية الخارجة عن الشيعة، يسهل التمييز بأن هذه النصوص تمثل في هذه الصوفية نقل إمامه لم تعد تجرؤ، أو لم تعد تريد قول اسمها. وهذا ما لعله لم يظهر هنا حتى الآن حتى الآن بوضوح شديد، طالما كانت النصوص الشيعية مهملة.

ومع ذلك، فإن المهم أساسياً، من أجل غايتنا هي الطريقة التي فسرت الشيعة، بل لنقل المدرسة الشيخية بالدرجة الأولى، في هذه النقطة، باستخلاص كافة النتائج من **الغيبة** ـــ أي من فكرة الإمام المستور، معنى تلك الترتيبات، بصورة أن تنهض الشيعة كسور كل (جعل للروحاني اجتماعياً)، ضد كل التباس «بالاجتماعي»، ضد كل تسوية تعرض جوهر وأولوية من يكون روحانياً للخطر. من المعروف أن الممثل الأخير النائب للإمام المستور قد تلقى الأمر منه بأن لا يعين خليفة له؛ ومنذئذٍ سوف يرجع مشايعو الإمام إلى الحكماء الذين ينقلون تعليم الأئمة، والذين يوجد بينهم خفية incognito أولئك الذين يشكلون الترتيبات التي وضعناها. ومع موت علي السمري (٣٢٩/ ٩٤٠) تبدأ الـ «غيبة الكبرى» وكانت كلماته الأخيرة أن: «الأمر من الآن فصاعداً لله». وهذه الكلمات تعبر عن الأتيوس Ethos الشيعي كله. فمنذ الآن فصاعداً يسود وجه الإمام المستور الضمير الشيعي؛ إنه تاريخ هذا الضمير نفسه (سوف نعود، أيضاً في النهاية، لهذه الناحية، الكتاب السابع).

(١) انظر سيد كاظم رشتي، الرسالة المذكورة من قبل رقم ٩١.

كذلك، عندما يبحثون في ترتيب الحكماء الذين يضطلعون بسنة هذا التعليم، فإن الشيخين يشيرون إلى أن كلام الإمام كان إرجاع المؤمنين به إلى وجود فئة الأشخاص، ولكنه استبعد أي تعيين فردي أو تحديداً سمى من بينها. لأنه ليس المقصود شيء كالترتيب الكهنوتي؛ المقصود هو ترتيب مبنى على قيمتهم الروحية الداخلية وحدها، على قربهم الروحي proximité spirituelle من الإمام، وهذا يبقى سر هذا الإمام. كذلك فما من واحد منهم يكون قادراً على أن يظهر جهاراً، ولا على أن يكون معروفاً خارجياً. ويمكن القول إنه يطبق على كل واحد القانون الذي يحكم فرسان الغريل chevaliers du Graal: «وقوته تكون مقدسة طالما يبقى غير معروف من قبل الجميع» فإن احتجابهم عن أعين عامة الناس ليس آخر غير احتجاب الإمام نفسه. لأنه إذا كان الإمام هو اليوم الإمام المستور فذلك لأن الناس أساسياً هم محجوبون عن أنفسهم، لأن الوعي البشري قد أصبح غير قادر على الاعتراف به وأن يعرفه من جديد، وإدراك طريقة وجوده وطريقة عمله وال «مكان» الذي يقيم فيه. وهذا العجز، عدم القدرة هذه تقود إلى نفس غيبة جميع أولئك الذين يكونون أعضاء الإمام، والذي يؤلف مجموعهم اسمه نفسه. **والرجعة** ليست حدثاً خارجياً سوف تفرض نفسها ذات يوم من الخارج؛ ليست إلا الحد النهائي لانمساخ النفس.

ثمة صفحة جميلة لمحمد كريم خان كرماني (متوفي ١٢٨٨/ ١٨٧٠) تلخص الجوهر تماماً: «عندما تكون قد تبصرت بالطريقة التي قلتها سوف تفهم أن معرفة **النقباء والنجباء** اليوم غير ممكنة. ليس مسموحاً الطلب لمعرفة أشخاصهم فردياً وبالاسم. كذلك فإن جواباً من جانبهم غير ممكن لأنهم الاسم القدوس للإمام في تلك الحقبة الذي ليس مسموحاً النطق باسمه في من **الغيبة**(١) **فالأحاديث** التي تصرح أنه غير مسموح ذكر أسمائهم كثيرة، وإذا كانوا الاسم الحقيقي والوضعي للإمام المستور فهذا الآن الاسم لشخص ما يكون صفته وصفة الشخص تكون نوره. ونوره يكون

(١) فهمت فريضة الصمت في الأصل بمعناها الحرفي لأسباب مفهومة؛ إن مدلولها العميق والدائم يستخلص من المضمون الحاضر. انظر حول هذا الوجه المزدوج للمسألة العرض الرائع الذي الحج. زين العابدين خان الكرمان (الخليفة الرابع) للشيخ أحمد أحسائي (متوفي ١٣٦٠/ ١٩٤٢) في Risaleh-ya hafted mas’-aleh كرمان، ١٣٧٩/ ١٩٦٠ السؤال ٦٢ ص ص ٤٤٢ ــ ٤٥٤.

إشعاعه. وإشعاع الإمام هم **شيعته.** كذلك لا يستحسن ــ لا ذكر أسمائهم ــ ولا كذلك الرغبة في معرفتها. ويمكن حدوث أن أحداً يتوصل، بخطوة إلهية خاصة، إلى معرفة اسم أحدهم؛ فذلك لأنه تكوين لديه القدرة على ذلك، وأن الله جعله يعرفها. أما أولئك الذين لا يجعلهم يعرفونه، فذلك أنهم بداهة ليست لديهم القدرة على ذلك، وبالتالي لا يحسن أن يتطلعوا إلى ذلك. أجل ذلك هو التدبير الإلهي الظاهر والمراد لهذا الزمن: على البشر أن يعرفوا كفعل **إجمالي** وجود هذه الفئة من الأشخاص **(النقباء والنجباء)** وأن يقروا دورهم، وأن يشعروا بأنهم متضامنون معهم ــ كما عليهم أن يعرفوا بوجود إمام مستور، **إمام غائب** يجب علينا معرفة وجوده وصفته، وأن نكون متحدي الشعور به وإن كنا لا نعرفه بشخصه المادي»[١].

هذه الصفحة مميزة تماماً للنمط الروحاني الشيعي، كما تحددها فكرة الإمام المستور، **الغائب**، بكل علاقاتها التضمينية التي يستخلصها منها وعي ديني بلغ نضوجه التام، فليس لدينا ما يشبه هنا ظاهرة كنسية برجال دينها وقضاتها. ولا ما يشبه بعض التجمعات الباطنية السرية الحديثة التي بتبنيها فكر successio apostalica، يطالبون بـ «شرعية» كنسية بسبب شهادات غامضة. وبخاصة ليس لدينا ما يسمح بهذا اللبس في المفهوم الديني والنظام الاجتماعي، الذي أرتنا بيّنة سنّية النتائج المأساوية.

لقد صبغ نظام الترتيبات الروحانية للشيعة على وجهه الأكمل في هذا **الحديث القدسي:** «أوليائي هم تحت خيمتي؛ لا أحد يعرفهم سواي أنا»[٢] عندما ينتقل أحد منهم من الحالة الأرضية إلى حياة أخرى يخلفه في صفه آخر غيره، ولكن هذا الـ «تعاقب» يبقى سر الإمام. من وجهة النظر الشيخية يمكن القول: ما من شيء أكثر باطنية من بنية الطائفة الشيعية، وليس ثمة واق أفضل من كل محاولة لاستبعاد resdivina لأغراض إرادة القوة في هذا العالم. ولكن في نفس الوقت أيضاً لأن هذه الباطنية مذهب أخروي فإنها تلعب دور القوة في مقاومة كل تجديد عقادي. لأن زمن الأخرويات، الذي بدأ مع إتمام رسالة «آخر نبي» سوف لا يتم إلا برجعة آخر إمام. الذي يعمل على إسقاط جميع الحجب عن الأسرار التي تولى «أولياء الله»، طيلة

(١) محمد كريم الكرماني، **إرشاد العوام**، بالفارسية، كرمان ١٣٥٥/ ١٩٣٦ جزء ٤، ص ٣٠٩.

(٢) كتابنا: Toiologie ismaelienne البحث الثالث والتاسع.

دائرة المسارة هذه **(دائرة الولاية)** وزمن الغيبة هذا فيها مهمة إيقاظ ضمير أولئك الذين لديهم الأهلية، أعني، في نهاية المطاف، أولئك الذين يكونون جديرين بفهم ما هي الأمانة التي حمل آدم عبئها.

إن اتباع آدم في توبته، في «ندمه»، واضطلاعه بال **شهادة** الثلاثية هو عكس الحركة التي «هبط بها من الجنة» آدم؛ هي حمل مسؤولية المعركة التي تعترض ال «هروب من الإمام». ال «هروب إلى الإمام» الذي يحمل اليوم أسماء عديدة. يتضح أنه «في اتجاه واحد» وهو «في اتجاه واحد» خصوصاً وأنه يجهل بالضبط نحو ماذا «يتقدم». فبالتأكيد، إن التيوصوفيا، الإشراقية الشيعية، ليست أكثر من أي من النظريات الإشراقية التقليدية، لم تجهل «تطوراً» يحيط بجميع أشكال الحياة البشرية والتاريخ في جملته. فقط أن هذا ال «تطور» يحمل لديها اسماً آخر، لأنه يتمحور وفقاً للأصل وللغاية التي تكشف عنها هذه الإشراقية، أعني وفقاً لما وراء التاريخ métahistoire يكون الكلام في غيابه عن «معنى التاريخ» يساوي الإبانة بالمجاز. فإن حقيقة مقررة تحكم فكر تيوزوفينيا الشيعيين وليس فقط تيوزوفيّيهم: «ما من أحد يصعد مرة أخرى إلى السماء ما عدا ما انحدر منها». ذلك إنه في واقع ما قبل التاريخ، الإنسان لا يمكن أن يتصور إلا الفكر المطابق لفكرته عن العالم الآخر. بمعنى آخر: إن الفكرة التي يضعها عن أصوله تكون متضامنة مع القصدية التي يعترف بها لكيانه. والأمر في ذلك دائماً كذلك في أيامنا. ولكن على العكس من أيديولوچياتنا السائدة فإن hierohistoire العالم والإنسان بالنسبة لتيوزوفيتنا notre theosophie التقليدية هو تاريخ دوري: يوجد قوس الهبوط، النزول، ويوجد قوس **الصعود**، وهذا hierohistoire هو متمحور وفقاً للخط العمودي، على النمط القوطي. فهو ليس تاريخ تطور خطي **لا ينعكس**، باتجاه واحد، صادر عن ماض متعذر سبره، وافتراضه غير المبرر هو أن البشرية لم يكن في وسعها إلا أن تبدأ من تحت نفسها هي. إنه لبعيد عن هذا، تاريخ الاهتداء تاريخ التوبة، أو الارتكاس، العودة إلى الأصل المتدرجة، تاريخ «صعود» نحو ما جعله ال «هبوط» متعذراً بلوغه. إننا هنا نحيل إلى صفحات محمد كريم خان كرماني الجميلة، المترجمة في مكان آخر، حول معنى هذا ال «عالم في صعود»[١].

(١) توجد هذه الصفحات مترجمة في كتابنا أرض سماوية... ص ٣٥٦. «عالم في صعود، وليس في تطور».

٥ ــ رهان معركة الشيعة الروحية وحاليته

هذه المجازفة تنجم بجلاء ــ على ما يبدو ــ من النصوص والتأملات التي سبقت. ويمكن النظر إليها بالنسبة لوجود الشيعة ولمدلولها في حد ذاتها، وبالتالي فيما يتعلق بموقع الشيعة في الإسلام. ويمكن اعتبارها، فوق ذلك بالنسبة للموقف الروحاني والديني لزمننا بوجه عام. لسنا نفعل سوى أن نجمل هنا الاهتمامات المذكورة آنفاً في فصل الكتاب الحالي.

الطريقة الأولى في الاعتبار ترجعنا إلى وضع الروحانيين الشيعية على نحو ما حاولنا تخطيطه في بداية الفصل الحالي. فالعبارات التي حللها بها مفكر بمنزلة حيدر عامولي في القرن الثامن/ رابع عشر تبقى ذات قيمة ــ وقد أشرنا إلى ذلك ــ بالنسبة للحقب القادمة، وحافظت على تمام حاليتها لأيامنا. ونصوص الأئمة المقدسين التي جيء على ذكرها، أو التي سوف نذكرها هنا، تكفى للدلالة على أن شيعية تريد أن تكون ديناً جهرياً، أي ديناً صرفاً للشريعة، ستكون تناقضاً بذاتها، وتبتر نهائياً تماميّة تعليمهم. عندما يتكلم الأئمة عن الـ «سر» الذي لديهم أن ينقلوه إلى أولئك الذين يستطيعون حمله. فالمقصود بذلك عرفان. ذلك أن المذهب الشيعي هو بصورة فائقة عرفان الإسلام؛ إن الشيعة هي نفسها سلسلة العرفان.

ليس هناك من شيء آخر للإضافة من أجل مطابق للوضع المعارض **للحكماء الربانيين وللعرفاء** (التيوزوفيين المتصوفين)، أولئك الذين يريدون تقليص الشيعة إلى شرعية علماء القانون، **الفقهاء**. الـ«قضية صعبة» «ثقيل حملها» تلك التي يعرضها الأئمة على الـ «مؤمني الممتحنة قلوبهم»، والتي تكون إشراكاتها محتواة في أوجه **الشهادة**، الإقرار الثلاثي. وهي التي ينجم عنها أن الإقرار بالوحدانية هي متضامنة مع الاعتراف بالرسالة النبوية، كما أن الاعتراف بالرسالة النبوية تكون عديمة الأثر وباطلة بدون الاعتراف بالإمامة كباطن للرسالة النبوية. لأنه إذا لم يكن ثمة من باطنية يمكنها البقاء مستقلة عن الغلاف الظاهري الذي ترمز إليه؛ وبالمثل الظاهر مجد من الباطن الذي يمثله ــ أعني من القدرة للترميز **مع أو عن** شيء آخر غير الذي يظهره، لا ينبغي سوى جثة لا حياة فيها، ظلمة بخسة. لقد سمعنا الأئمة يرددون أن القرآن كله

في هذه الحالة، يكون ميتاً منذ زمن طويل؛ والوحي القرآني لا يكون منذ زمن طويل سوى متحف، من النوادر اللاهوتية، على نحو ما هو بالفعل بالضبط في عينيّ رجل لا أدريّ.

والحال، باتباع العادة القديمة في عدم اعتبار الإسلام إلا من زاوية إسلام الأغلبي السنّي عندما يعارض الدين الشرعي البحت بالدين الذي يجتاز العتبة الداخلية منطلقاً إلى عوالم، أكوان غير مرئية، فهذا هو من أجل الإحالة إلى الصوفية وإلى ما تعنيه الكلمة تقنياً، فنياً، قلّما نظر حتى الآن في العلاقة بين الشيعة والصوفية. وعندما كان يجري ذلك، كان بوجه عام للكلام عن تعارضهما. ولكن أليس هذا هنا رأي صادر بلا ترو، في جهل بما هي الروحانية الشيعية. فعندما نقرأ نصوص الأئمة فإننا نساق إلى «التفكير من جديد» في المسألة بكاملها. وهذا هو ما سبق كما رأينا، أن فعله من قبل في القرن الثامن/ الرابع عشر مفكر شيعي كحيدر عاملي (انظر أيضاً الكتاب الرابع، الفصل الأول). إن ما تعلمناه منه، من خلال الصفحات السابقة يتيح لنا أن نفهم تأكيداً قاطعاً كالتالي، لم يكن لديه أمراً مناقضاً: «الصوفيون هم أولئك الذين يرجع إليهم اسم الشيعة بالمعنى الحقيقي **(الشيعة الحقيقية) والمؤمنين الممتحنين**» «جميع الصوفية الشيعية سوف تردد وراءه هذا الطرح، الذي يفرض عكسه: بما أن الشيعة بمعناها الحقيقي هم صوفيون فلا بد من أن أولئك من الشيعة الذين يرفضون الصوفية، لا يكونوا إلا شيعة بالمعنى المجازي. ولا شك، ولكن ماذا يعني رفض الصوفية»؟

تلقائياً يمثل عندئذ ذلك الطراز من الروحانيين الشيعيين الذين سبق ذكرهم هنا وسوف نذكرهم كذلك: هؤلاء الروحانيون، هؤلاء الصوفيون الذين يمارسون روحانية التصوف، ويفصحون بلغة التصوف الفنية، ومع ذلك لا ينتمون إلى أي من الجمعيات الصوفية، بل يظهرون تحفظات وتكتمات بإزاء هذه الجمعيات. وقد سبق أن أبديت بعض الأسباب هنا: تضخم دور الشيخ الشخصي رغماً عن الحدود التي يفرضها شخصه اضطراراً، بعض الممارسات، بعض ما وراء طبيعة الكائن التي تفهم كثيراً أو قليلاً من المؤيدين، يمكن أن تجلب التسامح أو الفجور. ما في ذلك ريب: هناك متصوفون شيعيون، «مؤمنون ممتحنون»، ينتمون بالتأكيد إلى الفئة الثانية من البشر

وفقاً لفرز الأئمة، والذين بالتالي ليسوا من الصوفيين. يجب إذن أن يكون لمرض حيدر عاملي معنى أكثر اتساعاً من المعنى الذي فهمناه على نحو فوري. وإلا هل ينبغي المضيّ بهذا التناقض الظاهري إلى ما وراء الحدود؟ هل كان حيدر عاملي يمكنه أن يرى القصد نحو الصوفيين السنيين بصفة رموز ــ شيعية ــ crypto shîi-tes، لا شك ولكن كثيرين منهم لم يقل تقبيحهم للشيعة، وإذن من يكونون أولئك الـ«أطفال الضائعون»، الشاردون من الشيعة الذين تحاول أعمال حياته أن ترجعهم إلى جادة الصواب؟

الواقع، يبدو لنا أن مبدءاً من حياة روحانية يهيمن وينير هنا القضية. إن إسلام الصوفية يتميز عن إسلام الشريعة فيما هو دين للحب الإلهي. فهذا هو نفسه، وقد أشرنا إليه من قبل الذي طرح عليه أسئلة خطرة لاهوتياً: كيف التصور أن فكرة الحب، أن استعمال حتى العبارة، تكون قابلة للتوفيق مع قساوات **التوحيد**؟ ولسوف نرى فيما بعد (كتاب ثلاثة) كيف أن روزبيهان قد طرح وعاش متألماً هذه المسألة. ولكن ما لم نكن قد تنبهنا له قط حتى الآن، ما هو مع ذلك بداهة معاشة من قبل كل روحاني شيعي، هو أن الشيعة كدين **ولاية،** هي بدقة للغاية وفي جوهرها شكل دين المحبة في الإسلام. لأنه إذا كان كنه الذات الإلهية (لدى المعلم إيكهارت Eckhart في اللانهائي من مفارقها، تستبعد كل فكرة من المبادلة، تستلزم إزاءها إخلاصاً من حب، فإن هذه بالمقابل يتجه بكل تأكيد إلى وجوه التجلي التي تكون أشكال الـ Deus relatives؛ هذه الوجوه هي بكل دقة وجوه الأئمة المتقدمة على الأبدية التي تزجى إليها الأسماء والصفات الإلهية (انظر أيضاً فيما تقدم فصل ٧ سبعة).

من هنا الاقتضاء العملي **للشهادة** الثلاثية التي تجعل أصلاً وبدءاً من الشيعة الهادي والملبّى للطموحات المعبأة في الصوفية وبها، وفي الوقت نفسه بإماميتها نفسها، فإنها صانت هذه الطموحات من الانحلال، ومن أن تجذب المشايع إلى تيه المطابقة لنفسه مع اللا موحى به. لذلك فإن حيدر عاملي كجميع أخويّاته لا يكون متكدراً قط، إذا لفت نظره إلى أن غالبية الصوفيين هي موجودة في الإسلام السني إلى حد أن فكرة الصوفية بأكثرها تستدعي فكرة الإسلام السني باعتبارها مقرها الطبيعي. ذلك أن

بالضبط علامة الصوفية في السنّة تلبى فيها ضرورة لا توجد في الشيعة، وأن حيدر عاملي يعرف المخاطر الروحية التي كانت في صميم الإسلام السني تهدد الصوفية دائماً لأن تطلعاتها بترت فيها من تأصلها ومن غايتها. وإنه لمن أجل هذا انسقنا بها إلى فكرة أساسية من الروحانية الشيعية، بحيث إنها تتغلب وتهيمن على التباين في الإسلام بين علماء الشريعة وإسلام الصوفيين. وهذه سبق لها أن صيغت هنا بالذات: هي أن شيعية الأئمة الاثني عشر المعاشة كاملة كانت من قبل، في حد ذاتها، الطريقة الروحية، وأن الشيعي الـ «ممتحن قلبه للإيمان» سبق أن كان صوفياً حتى وإن لم يدخل في **طريقه،** في تجمع صوفي؛ لقد أصبح كذلك، الـ «شيعي بالمعنى الحقيقي». لكن عبارة الصوفي تتجاوز ما يفهم عادة منها. فلا بد في حالة مشابهة ترجمتها بـ «تقي متزهد» وأن ندرك أنه يوجد في الإسلام الشيعي متزهدون كباراً ليسوا بالضرورة «متصوفون» بالمعنى النوعي لهذه الكلمة. مثلاً: إن عالم اللاهوت الكبير، من الشيعة الصفوية، محمد باقر مجلسي، الذي ندين له بانسيكوبيديا الأحاديث الشيعية الضخمة، كان يحتج بحرارة عندما كان يُجعل من والده محمد ــ تقى مجلسي (ob 1660) «صوفياً». ولم يكن تماماً على خطأ. أن والده لم يكن صوفياً بالمعنى النوعي للكلمة، ومع ذلك لم يكن في ذلك أقل تزهداً. فها هنا أكثر من فارق دقيق، إنه تدقيق من المهم فهم مداه للتوجه في حياة الشيعة الروحانية.

يبقى إذن أن الشيعي الكامل الـ «مؤمن الممتحن قلبه للإيمان»، عليه أن يعيش، شخصياً، وكاملاً باتباع **طريقة الأئمة** الاثنى عشر، روحانية متلائمة مع ما اعتدنا تسميته في الغرب، على وجه العموم «تصوف» دون لذلك أن يكون التابع الشيعي خاضعاً للجوانب الانثلامية التي تعرض الصوفي، في ممارساته، في تنظيمه أو في دلائله، لانتقادات كثيرين من الروحانيين الشيعة، من قبل في زمن الأئمة المقدسين. من جهة أخرى أن تعليم هؤلاء الأخيرين، على نحو ما ينبغي للروحاني الشيعي أن يحياه، «سرهم» على نحو ما يقتضي أن يكون المؤتمن عليه، يصوناه سلفاً من سقوط وتصلب حرفية دينية تحرم ما يقتضي أن يكون المؤتمن عليه، يصوناه سلفاً من سقوط وتصلب حرفية دينية تحرم الظاهر من معناه الداخلي الذي هو حياته، قاطعاً إياه من العوالم الروحانية التي يرمزها، وتاركاً أخيراً الطريق حراً لالتباس الاجتماعي بالديني. إذ إن

رفض سر الأئمة الذي هو الطريق نفسه، طريقة الإسلام الروحي، لم يعد يبقى سوى طقوس دين اجتماعي، طقوس علم دنيوي نفسه يتولى التفسير والتبرير بوظيفتها الاجتماعية.

هكذا نغلق الحلقة ونجد نفسنا أمام السؤال المطروح من قبل شهادة الشخصية الأردنية المأساوية المثار أثناء الصفحات السابقة، عندما تساءلنا، في مجموعتنا للدراسات في طهران: «أيكون الموقف بلا مخرج؟ بماذا يجيب الشيعي؟» لنقل ببساطة إن الجواب موجود من قبل في أحاديث الإمام الأول مع كميل بن زياد التي ورد ذكرها من قبل، كما هو في نصوص الأئمة المنوه عنها فيما بعد، وسوف يمكننا بكل سهولة مضاعفتها.

بالمقابل، إن فكرة المعاني الباطنية، بالنسبة لجميع أولئك الذين ينبذون **الحقيقة**، تلك المعاني التي بالتعالي من عالم إلى عالم فوق مستوى الظواهر والحرفية يعطون لهذا العالم الأدنى **معناه**، لأن محور هذه العوالم يمر بالقطب السماوي ــ بالنسبة لجميع أولئك الذين تظهر أنها زهيدة فكرة الأمة الروحانية الصرف التي تعطيها تلاحمها وقوتها غير المرئية تلك **الحقيقة**، فماذا يحدث في اليوم الذي يتزعزع فيه النظام الظاهري للمجتمع التقليدي؟ إنه المفهوم الديني نفسه، المطابق لديهم مع مفهوم هذا النظام الاجتماعي الذي يوجد مهزوماً. فالمسألة الخطيرة المطروحة حالياً هي هذه: هل توجد اليوم في الإسلام، مدخرة سراً، قوة في النفوس قادرة على تحمل مستقبل إسلام روحاني صرف؟ فالإجابة على هذا السؤال سوف لا يجب أن تكون شيئاً آخر بالنسبة للشيعة غير تلبية نداء أئمتهم الثابت. إن النداء الباطني لديهم بالسليقة بشهادتهم الثلاثية هو الإثبات بكيانهم نفسه، إن الإسلام لا ينتقص إلى الحرفية وإلى ظاهرية الشريعة أكثر مما ندعوه بالاجتماعي يختلط بالحقيقة الواقعة الدينية.

من هنا المعضلة، التي تطرحها في النهاية الـ «معركة الروحانية» للشيعة: إما الترك، تحويل الروحاني إلى اجتماعي جذري، مستسلماً لجاذبية إرادات القوة ومتواطئاً مع الـ «سلطات» التي تجهل أحياناً حتى ماذا تعني كلمة «روحاني»، وأحياناً تهدم فيه المعنى كذلك بأفضل مما عرفته، إذ إنه ليس اللامؤمن، وإنما المؤمن وحده هو الذي يمكنه أن يدنس ويجدّف. أو أن الإيمان في السر الإلهي incognito، حتى وإن

كان بـ (يأس يحفظ الثقة desoperadio fiduciales)، فالشعور بهذا الخفاء incognito، مؤبداً كتحد، ومتكوناً كنموذج بصورة فائقة، في شخص الإمام الثاني عشر، الإمام المستور، لأن الحقيقة الواقعة الدينية، في هذه الحالة لا يمكن أن تكون لا شيئاً موضوعياً، ولا متكيفاً اجتماعياً ولا مشيّعاً (كذلك انظر الكتاب السابع). إن المؤمن الذي يلهمه إيمان كهذا سوف يحل بنفسه المعضلات التي تطرحها عليه، في العالم الحالي، أمانته لفرائض الشريعة، وستكون معركته مظفرة.

خفاء إلهي incognito divin، كنيسة روحانية ecclesia spiritualis، إنه لأمر بليغ أن تكون هذه العبارات، المعروفة تماماً في تراث غربي معين، هي التي تخطر على البال لتنقل الرسالة الروحية للشيعة، باتباع خط الطريقة الثانية من الاعتبار الذي عرضناه في البداية. ففي مقابل ما في هذه العبارات من استهجان في مواجهة الـ «تيارات الكبرى» من الكبرى الدارجة اليوم، يمكن أن تقاس كذلك أعراض الأزمة غير المسبوقة المؤثرة في الغرب على اللاهوتيين المسيحيين. ذلك أن ما يمكن أن نسمعه من أن اللاهوتيين المسيحيين يكشفون ما يدعونه التباساً بين المسيحية وما يسمونه «نظريات الخلاص الديني» هو في نهاية عشرين قرناً من المسيحية. فبخلاف المسيحية، إن نظريات الخلاص الديني هذه، تجرد الإنسان من هذا العالم ومن تاريخه، وتفتح له نافذة على عالم ثان قادر على تفسير هذا العالم الداني، مظهرة له الطريق الدال على إعادة طبيعته الضائعة. يدعى العثور في التوراة على ما لم تفكر المسيحية أبداً في عشرين قرناً البحث عنه فيها ولا أن تجده فيها. يكتشف فيها حاجزاً يحمى الإيمان من الفساد فيما يسمى بعدئذٍ «هرب سماوي». إذ لم يعد المقصود ممارسة دفاع الـ «نهايات». فقدرات الإنسان هي بلا نهاية. إن قدرات الإنسان الآخذة في التقدم homo progressives، جاذبة الإنسان الحكيم homo sapiens نحو التكيف الاجتماعي، الشيوع، التجميع، إمبراطورية التكنوقراطيات المطلقة... «كيف لا يقتل الله؟»، كان يتساءل بغم مسلمنا الأردني. فهناك لاهوتيون مسيحيون يجيبون على هذا السؤال بالمزايدة على تعجب نيتشه. إن ما كان يميز الإيمان المسيحي هو مواجهة سلطة الإنسان المنتصر، وعدم قدرة الخالق المسيطر عليه، ولسوف يكون هنا ـــ على ما يبدو ـــ التجلي الحقيقي الواقعي للمفارقة الإلهية. يمكن أن يحدث أن ذلك

يكون تجليّا جدل لاهوتي «ثائب إلى الرشد»، ولكن من الملاحظ أنه يتفق أشد الاتفاق مع اللاأدرية الأشد جذرية. وسوف يكون أكثر بساطة كثيراً وأصدق قول ذلك! ولسوف نتساءل فقط ما إذا كان بعض الغربيين قادرين على القيام بهذا الاختبار: مضاهاة نتائج هذه البراعات اللاهوتية التالية للمسيحية بقراءة مباشرة للقرآن في النص، أو ببعض نصوص الأئمة من نوع تلك ذكرت أثناء هذا الكتاب؟ لدى أولئك الذين يحاولون الاختبار، ربما أصداء الأصوات الداخلية تكون كأصوات الحساب الأخير...

يمكن أن يبدو طبيعياً تماماً، لأولئك الذين يبقى مثل هذا الاختبار غريباً عنهم، أن يسمعوا القول بأن الدخول في دين النبي ﷺ هو مخالف، متعارض مع حياة دولة حديثة وأن الإسلام مذموم لا أمل فيه. فهؤلاء لا يكون في وسعهم، بالتأكيد، شيء آخر، غير جذب الإسلام إلى هزيمتهم الخاصة. ولكن المؤكد أن «المؤمنين الممتحنة قلوبهم» يقلّبون هذه المسألة على غير هذا الوجه: وإذا كانت الإدانة، هي العكس؟ هؤلاء الأخيرون، «كم هو عددهم؟ أين هم؟» كان الإمام يسأل. هذا هو سر الله الباقي. «عددهم قليل جداً»، يكفى أن يكونوا، إذ إن أولئك لا ينجرفون مع السيل، هذا السيل الذي يحمل في أيامنا أسماء عديدة مختلفة، كان الإمام ما يزال يتحدث عنهم.

لذلك يجدر القول، بخلاف اللاهوتيات المؤالفة لذوق العصر، بإبطال كل ما تصفه بالعرفان من دون أن تعرف جيداً ما هو العرفان gnose، بأن العرفان هو أكثر حالية اليوم منه في أي وقت. إذ إن بالنسبة لكل عرفاني، غنوصي، كما هو بالنسبة للقرآن، أن المناداة باسم «الله قد مات» هي مجردة من المعنى، لأن غير المعقول، الخلف يكون بالتعريف ما ليس له معنى. الخلف بلا زيادة، يكون أن الحقيقة الإلهية قد كانت مشروطة، متكيفة بوقت محدد من التاريخ، إن حقيقة الوحي الإلهي، الكتاب المقدس خضعت لوقت ظهورها في تسلسل الوقائع الروحانية والظروف العابرة. هذا ما سمعنا الأئمة أنفسهم يقولونه. فذلك أن الوقائع الروحانية، الحوادث الواقعية في الحقيقة تماماً من الـ hierohistoire لم يكن لها زمنها قط في الماضي من التاريخ الخارجي للوقائع المادية. وإذ إنها **غير جارية** في هذا الزمن، فلا يمكن أن يتجاوزها

هذا التاريخ الخارجي. فبالنسبة لزمن الروح الذي تجري فيه (انظر أيضاً infra الفصل الرابع والخامس والكتاب الرابع الفصل الثاني)، إنها حاضرة وهي قادمة. وكلمة «اتجاه واحد» المتكررة كثيراً بلا تمييز اليوم تكف عن الرواج. إن صيغة الفعل التام في السامية، ليس له معنى الزمن الـ «ماضي» في أفعالنا. يمكن أن يترجم أحياناً بالماضي وأحياناً بالحاضر وأحياناً بالمستقبل. ووقائع الأخرويات (العقائد المتعلقة بالعالم الآخر) قد عبر عنها هي نفسها بصيغة الفعل التام.

بمواجهة زخم التحول المادي الذي يريد حتماً «تجسيد» الوقائع الروحانية في التاريخ، لأننا أصبحنا عاجزين عن إدراك الحقيقة الواقعة **للحوادث** التي تكون غير تلك المدونة في تسلسل الوقائع المادية، المرئية بصورة مختلفة لجميع الناس، فإن hierohistoire يعارض حوادث لا تنتمي للتاريخ الخارجي أكثر مما ينتمي شعاع الشمس النافذ من الزجاج، إلى البناء الذي يضيئه. إن **حقيقتها** ترفع منها الشهود إلى الأكوان حيث حضورها الدائم، للاكتمال. وهذا هو نفسه الذي تفترضه «ظاهرة الكتاب المقدس» ولهذا تلعب ظاهرة الدنيوية، لا شك، حول «ظاهرة الكتاب المقدس». إن أصلها الأول في رفض «الحقيقة» في رفض تمامية معانيها. وإن هذه التمامية هي التي يكشف عنها تأويل الأئمة. في هذه الجوانب يتوسع استبصار الشيعة العميق.

* * *

الفصل الرابع
ظاهرة الكتاب المقدّس

١ ــ الكتاب المقدس والتأويل

لقد تطرق الحديث مرات عديدة في الصفحات السابقة لـ «ظاهرة الكتاب المقدس» ولنوعية ولتمامية ــ ولموقف الشيعة النوعي المعرف بتأويله للكتاب ــ بهذا التأويل الذي يكون الأئمة المقدسون المسؤولون عنه والمرشدون، في آن واحد الأمناء والوديعة ــ تأويل شريعته الداخلية تطور آفاق العوالم حيث المناداة النيتشوية «الله هو ميت» لا تتبئ إلا بموت من ينطق بها.

المقصود هنا مجموعة من الوقائع الروحانية لها مثيلاتها في جميع الطوائف المتجمعة حول كتاب مقدس. (أهل كتاب). وجميع المشاكل التي يكون أصلها فيه لها ما يشابهها في هذا الجانب وذاك. ولكن الأمر يحتاج إلى كثير لكي تكون حالة التأملات والأبحاث من جهة وأخرى في نفس المستوى من التوضيح الواعي. والحال أن المسألة هي ذات أهمية حاسمة. فلكي يمكن أن تكون ظاهرة الكتاب المقدس موضع تأملات يشارك فيها القارئ الإيراني المهتم بالترابطات مع المشاكل المتأملة في الغرب. والقارئ الغربي المهتم بما يربط مسائل التأويل القرآني بمسائل مألوفة لديه من قبل فضلاً عن ذلك ــ فسوف نحاول التعيين باختصار شديد هنا الصلة بين هذه الأبحاث المشتركة. وسوف نتصرف بمقدمات لا غنى عنها لفهم آفاق الباطنية وللتأويل الروحي (الفصل الخامس) كذلك من أجل المسائل التنبؤية الشيعية المعروضة فيما بعد (الفصل السادس).

إن عبارة **أهل الكتاب** في القرآن تعني حرفياً بخاصة جماعة دينية تملك كتاباً مقدساً، أعني جماعة يصدر وجودها نفسه عن هذا الكتاب المقدس، لأن دينها مؤسس على كتاب «منزل من السماء» كتاب موحى به لنبي، والذي لقِّن إليها من قبل هذا النبي، أرسل خصيصاً إليها لهذا الغرض. إلى جانب المسلمين أن «أهل الكتاب» هم خاصة اليهود والمسيحيون (واستفاد الزرادشتيون بعض الشيء من هذا الامتياز؛ أولئك الذين «الصابئة من حران» والذين كانوا هرمسيين كانوا أقل حظاً)[1].

والحال، جميعهم لديهم، معاً، مشكلة تطرحها عليهم ظاهرة دينية أساسية مشتركة بينهم: كتابهم المقدس الذي هو قاعدة حياتهم ومعرفتهم في هذا العالم وفيما وراء هذا العالم. والمهمة الأولى والأخيرة هي فهم هذا الكتاب. ولكن ما هو **فهم والعمل على تفهيم** (هذا نفسه الذي تعنيه كلمة hermenutique من اليونانية hermeneca؟ فالفهم، حتى من دون أن تكون ثمة حاجة لتحديده، هو دائماً فهم معنى، ولا يمكن أن يكون المقصود إلا **المعنى الحقيقي** لهذا الكتاب. ولكن صيغة الفهم تكون مشروطة بطريقة وجود ذلك الذي يفهم. ومع ظاهر الـ «كتاب المقدس المنزل» تدشن مشكلة لا تعنى فحسب هذا المسلك الخاص للإنسان أو ذاك؛ إن طريقة وجود الإنسان نفسه هو المعنية، بمعنى آخر، إن مفهوم الأناسة نفسه هو المقصود. لأن **كل** سلوك المؤمن الداخلي يستمد من **فهمه**؛ ويكون الوضع المعاش أساساً وضعاً **تأويلياً**، ترميزياً. أعني الوضع حيث بالنسبة للمؤمن يبرز المعنى **الحقيقي**، الذي يجعل دفعة واحدة وجوده **حقيقة**. لذلك فإن ظاهرة الكتاب لا تتموذج فحسب أناسة خاصة، وإنما كذلك شكلاً بكامله من الثقافة. آثارها دائمة إلى حد إن ظاهرة الكتاب المقدس نفسها، مع السلوك الداخلي الذي يفترضها ويحدده في آن واحد، يمكن أن تؤخذ كنقطة انطلاق لدراسة مقارنة للروحانية وبصفة عامة للأناسة الدينية لـ «شعوب الكتاب»، أولئك من الشرق وأولئك من الغرب. لأنه يمكن القول إنه لا يوجد فحسب عدد ما من المعطيات التنبؤية

(١) انظر كتابنا الصادر من قبل حول **استبطان المعنى التأويلي الشيعي الإيراني** (إيرانوس ــ جاهربوس XXVX زيوريخ ١٩٥٨ ص ص ٥٧ ss الذي أعدنا هنا تناول دوافع عديدة؛ وانظر كذلك الكتاب الرابع من المؤلف الحالي.

المشتركة بين التوراة والقرآن، ولكن شيئاً ما مشتركاً في المشاكل التي يطرحها البحث عن المعنى **الحقيقي**، من حيث هو **معنى روحانياً**، على التوالي في المسيحية وفي الإسلام، على تأويل التوراة وعلى تأويل القرآن. فبمواجهة الروايات التي هي في القرآن ولها سابقاتها خاصة في التوراة، بما فيها الكتاب المتفقين على تسميتها كتب «الأناجيل المختلفة»، تجدنا مساقين إلى اكتشاف أوضاع باطنية مماثلة لدى أولئك الذين يتروون فيها. وهكذا نساق إلى فكرة: «تأويل روحاني مقارن»، أعني إلى لاهوت أديان للكتاب يتصل ويقود على فهم ما يوجد من مشترك بين الشروط والآفاق التي تحث عليها وتكتشفها ظاهرة الكتاب المقدس المنزل، الواقع، «النبوي المختص بالكتاب المقدس» ــ ولاهوتاً يقود إلى فهم **معنى** ما يجرى إذا نحن جميعاً في جمعية ما مثالية، بالنسبة للوقت الحاضر في «قصر للروح» ما أو Domus sapientiae، فإن الباطنيات الروحانية للوحي التوراتي والباطنيات الروحانية للوحي القرآني. في مكان آخر، من قبل، أجملنا محاولة أولى تقابل بين موضوعات آدم وموضوعات نوح على نحو ما تستنتج من الباطنية الروحانية لسويدنبرغ Swedenberg والتأويل الباطني للعرفان الإسماعيلي؛ كانت بعض التقاربات ملفتة للنظر[1].

تروي الكتب المقدسة أحداثاً ترد **ظاهرياً** كأمر واقع في الماضي؛ إنها تخرج شخصيات ووقائع وحركات ووجوه من الماضي، فلا بد مع ذلك من أن يكون لهذه الأحداث والموجودات **معنى** مختلفاً عن المعنى لو كانت ماثلة فقط في كتاب دنيوي. وإذا كان لها معنى بالنسبة لحياة أو موت من يقرأها فذلك لأن هذه الأحداث ليست فحسب أحداثاً من «الماضي» مدونة في مجموعات الأخبار. ولقد عرفنا من قبل كم كان هذا الجانب أساسياً بالنسبة للأئمة الشيعة بما أن الإمام الخامس، الإمام محمد الباقر (ob 115/ 733) كان يعلن بقوة لبطانته: «لو كان وحى القرآن لم يكن له من معنى إلا بالنسبة للإنسان أو لجماعة من الناس، أو حيث هذه الآية أو تلك في موضوعهم، إذن لكان القرآن كله أصبح ميتاً. كلا! إن القرآن، الكتاب المقدس حيّ، لا يموت

(١) انظر دراستنا **التأويل الروحي المقارن**.

أبداً؛ سوف تتحقق آياته لدى الناس في المستقبل، كما تحققت لدى الناس من الماضي[١]. وهكذا كان الإمام المقدس يحبط مقدماً مكائد ما يجب أن يدعي في أيامنا بالـ «تاريخية».

لنأخذ الكلمة comprehendere اللاتينية، في مفهومها هذا النموذجي: احتواء، تضمن، انطواء على فهم معنى هذا الانطواء عليه، تضمنه بصورة أو بأخرى، في طريقة وجوده الخاص. كل شخص لا ينطوي عليه، لا **يتضمنه**، أعني لا com-prend، سيكون بصعوبة جديراً بشرحه. فماذا يكون من أمره إذن لو أن المعنى المقصود يتعلق بمعنى حياته نفسها؟ إن آيات القرآن تسمّى «إشارات» (آيات) وهذا هو تماماً ما يقصد: فهم إشارات موجهة إليكم. ولكن هذا يمثل معنى أن فعل الفهم يتم **في الحاضر**: **معنى الإشارة هو منطو** فيمن يفهمها لأنها هي ما توجه إليه.

ففي أساس فعل نفسه توجد هكذا مشكلة **الزمن**: فالصلة بين زمن الحوادث وزمن القراءة، أو المفسر، المأول، الصلة التي هي نفسها الزمن والمكان في لقائهما. ووفقاً لما يُتَغَاضى عن المشكلة المطروحة هكذا أو ترفض، نخطئ اللقاء أو تماماً على العكس وفقاً لو عينا لها بالاجتهاد بحلها فإننا نستغرق بصدق في افتراضات كل فعل مهم، في كل تأويل، الحالة المستحوذة على جاذبية لا مثل لها ما أن يكون المقصود معنى ما يعني بنوع خاص كـ «كتاب مقدس منزل». ولسوف نكشف فيما بعد (5 &) عن أن روحانييّ الإسلام كانوا متنبهين للفارق النوعي **ملازمان**، ولهذا الزمن النوعي الذي يفترضه الفهم، تأويل الحوادث التي تتم «في الروح». وبالقول «في الروح»، نضمر الـ «أمكنة» «الحيز» الخاص الذي **حدثت** فيه هذه الحوادث **ومكانها**.

---

(١) **تفسير مرآة الأنوار**، طهران ١٣٧٥، ص ٥، عدة **أحاديث** للإمام الخامس والإمام السادس تصيغ هذا الطرح وتتناوله من جديد، هذا الطرح ذو الأهمية الرئيسية. وهذا الطرح نفسه يدعو إلى لزوم حضور مستمر للإمام في هذا العالم، حتى وإن كان حضوراً مستوراً، لأن التأويل يستوحي من هذا الحضور، وأن الكتاب لا يموت أبداً، وأن معناه يبقى دائماً للمجيء، انظر **التأويل الروحي المقارن** ص ١٦٨ هامش ١٣٠.

٢ ــ أمكنة وآفاق التأويل الروحاني

لعله يمكن القول إن استعداد إدراك الأشكال في تسلسل الزمن التاريخي المتجه في اتجاه واحد وتحديدها في لحظة من التسلسل وشرحها بدلالة هذه اللحظة هو بالمقارنة العكسية للاستعداد لإدراكها، وتحديدها في المكان، في حيز، يتفق أنه لم يعد الحيز المادي الكيفي والمتجانس ولشرحها بمكانتها **بحيزتها النوعية الدائمة والمسلسلة.** ولسوف نرى (infra chap. V) أن التأويل الباطني للشيعة يبسط معاني النص القرآني، إذا صح المعنى، إلى عدة مستويات من الكون قادرة على أن تكون ماثلة في رسوم تخطيطية. قس على ذلك لدى الكاباليين اليهود، ولدى الباطنيين المسيحيين بالنسبة للتأويل الروحاني للتوراة، ويوجد، على ما يبدو فارق متعذر قهره بين هذه الطريقة للإدراك وما ندركه بصورة دارجة بالفهم التاريخي. متعذر التغلب عليه إلا إذا لم نعد جهاز توفيق وتصديق. ولكن إذا كان لمثل هذا الجهاز يمكن أن يكون في تصرف الباطنية فإنه من غير المؤكد أن يكون للمؤرخ مثله تحت تصرفه.

لنأخذ مثلاً يوضح على أفضل وجه، المشكلة المطروحة من التأويل الروحاني للتوراة، وبالنتيجة الطبيعية من التأويل الروحاني للقرآن[1]. إن سويدينبورغ (١٦٨٨ ــ ١٧٧٢) Swedenborg، في أحد مؤلفاته الكبرى حيث تكون أطروحاته الأساسية في لاهوته وإشرافه على أفضل وجهها من التنظيم. يورد هكذا مبدأ تأويله: كما أنه يوجد ثلاث سماوات في العالم الروحاني: سماء عليا وسماء وسطى وسماء دنيا ــ يوجد على التوالي، مطابقاً لكل من هذه الممالك، ثلاثة معانٍ في الكلمة الإلهية: معنى «سماوي» ومعنى روحاني، ومعنى طبيعي. وما هو الأولى، الرئيسي يكون في الوسط، في موقع نهائي، كما يكون الغاية في السبب، ومن هنا نفسه في الأثر. فبنية الكلمة تمثل إذن هكذا: في الخارج معنى **طبيعي** أو **حرفي،** هو الذي يغلفه، المحتوى، والدعامة لمعنى داخلي الذي هو المعنى **الروحي،** وهذا المعنى بدوره يحتوي معنى أكثر داخلية أيضاً، المعنى **السماوي** (الذي يكون مطابقاً هكذا للمعنى الذي يشير إليه الباطن الإسلامي **بباطن الباطن).**

---

(١) بالنسبة لما يلي: انظر دراستنا السابقة من أجل تشكل الروحانية الشيعية (إيرانوس ــ جاهربوش XXIX) زيورخ ١٩٦١، ص ص ٥٧ ss «تأويل ومنظور».

هذان المعنيان يوجدان معاً في آن واحد في لمعنى الحرفي وهذا التوافق نفسه، على وجه الدقة هو ما يتمسك سويدينبورغ فيما بعد بتحليله. حيث يقول: إن نظام الأشياء، في السماء وفي العالم يمثل وفقاً لنموذج مزدوج البنية: يوجد نسق **متتالٍ**، ضرب من البنية تتضاف فيها الأجزاء متتالية الواحدة منها على الأخرى، من أعلاها إلى أدناها؛ ويوجد نسق **متواقت** تتكدس الأشياء فيه بعضها إلى جانب بعض (كما لو كانت ماضية انطلاقاً من عدة حلقات وحيدة المركز، نحو المحيط). وهو يدعونا إلى اعتبار النسق المتتالي، كما يضع عدداً من المقاطع من عامود ما في معبد، ضيق المحيط في القمة يأخذ بالتوسع منها إلى أدنى. وما يكون في القمة وفي المبدأ من بنية النموذج المتتالي يطابق لما يكون داخلياً ومركزياً في بنية النموذج المتواقت. وما يكون في القاعدة، وفي البدء في النسق المتتالي يطابق لما يكون في خارج النسق المتواقت.

ومن أجل أن نتصور الانمساح من المتوالي، المتعاقب إلى المتواقت، ينبغي لنا إذن أن نتصور شيئاً ما كالحادث التالي: أن الأشياء العليا والأصلية في النسق المتعاقب تصبح الخاصة الداخلية، والقلب في النسق المتواقت، في حين أن الأشياء الدنيا والأخيرة في الحدوث في النسق المتعاقب تصبح الأجزاء الخارجية القصوى في البنية المتواقتة. كل شيء يحدث كما لو أن العمود المقصود كان يهبط منهاراً على نفسه (باصطدام) ليختلط مع ساحة سطحه، تحتل قمته من الآن فصاعداً مركز الشكل الجديد. هذه الموافقة من المتعاقب للمتواقت، الطريقة التي يشكل فيها المتواقت من المتعاقب يمكن أن يُتثبت منها في جميع أشياء الأكوان المادية والروحانية. فالقانون يكون ثابتاً: إن ما يكون في الأعلى وأصلياً يميل نحو المركز والنهائي. وفي حالة الكلمة الإلهية، إن السماوي والروحي والطبيعي تصدر في نسق متعاقب ولكي تنتهي، تمثل في بنية متواقتة: معنى سماوياً ومعنى روحانياً للكلمة يكونان متوافقين في المعنى الطبيعي أو الحرفي الذي يكون المحتوى والغلاف[1].

يبدو أنه ليس في المستطاع لا أفضل ولا أوضح مما فعل التيوصوفي الحالم السويدي الكبير في طرح مشكلة كثرة معاني الوحي الإلهي، بوصفها أساساً مشكلة

(١) Swedenberg, Vera Christiana Religio, Art. 210, 212, 214; انظر الدراسة المذكورة من قبل ص ١٣٧ فصل ١، ٢ «**مبادئ التأويل الروحي**».

علاقة بين أشمال أو صور زمنية أو أشكال أو صور مكانية. إننا نُعطي فحسب إمكانية تصور **تاريخ آخر** غير التاريخ المادي للوقائع التجريبية الخارجية، وخاصة عدم خلط المعنى الروحي والمجار. بطرحنا هكذا للمشكلة. وبقول آخر، عندما يفتح سويدنبورغ للعقل الصوفي الـ «فضاءات» حيث تتم وتدرك الـ«أحداث في السماء» بالإيحاء بموافقة المتعاقب للمتواقت، فإنه يسلمنا ربما السر في كل حياة روحية عليا، ذلك نفسه الذي، في دراما ريتشارد واغنر الأخيرة، يفشي لنا جواب غيرنماننز Guernenmanz إلى بارسيفال Parsifal: «ما كدت أسير، حتى شعرت مع ذلك أنني صرت بعيداً! ــ أترى يا بني ڤاغورنمانز ــ هنا الزمن يصبح حيزاً».

هذه المطابقة لأشكال في الزمن مع أشمال في المكان تعرض حالة من **التماثل** دقيقة دقة خاصة[١] ذلك أنها في الأساس تقودنا إلى أن تصور **عدة طرق من حيزية،** بينها الطريقة البصرية، مطابقة للإدراك الحسي، لعلها ليست حتى الحالة المفضلة. إن الكلمة، الكلمة الإلهية (إنها هي موضوع الكلام هنا عندما يكون المقصود التأويل)، هي التعزيمة، الرقية الطنّانة التي تستحضر الموجودات، والتي تبقى الطبيعة العميقة والسرية لكل موجود[٢]. وإذا هي رسخت في هذا الموجود، فإن هذه الطبيعة لا تتكشف مع ذلك للحس التجريبي للبصر، ولكن لحس بصري آخر، **لرؤية داخلية** تدرك أمكنة، حيزات أخرى غير الحيّزية الحسية، تتطلب بدورها موافقة من الحيز الصوتي مع الفسحات الفوق طبيعية حيث تموجات الكلمة الإلهية تنشر «متعاقبات محملات من الأنوار البعيدة» (جوزيف باروزي j. Baruzi).

يتضح جيداً، في الحاصل، أن هذه الطريقة للنظر في تزامنية المعاني الروحانية أو الداخلية والمعنى الطبيعي أو الخارجي، هي مشتركة بين جميع التيوزفيات (النظريات الإشراقية) الصوفية التي تطورت في الأديان المبنية على كتاب أو كتب منزلة. فهناك شيء ما مشترك، سبقت الإشارة إليه في طريقة فهم سويدنبورغ للتوراة، وطريقة

(١) إن فكرة التماثل في الشكل isomarphisme ترجع هذا خاصة إلى أبحاث الجستاليين Gestaltistes المتعلقة بعلم ظاهرات الشكل (Gestalt) أو Gestaltpsychologie.

(٢) انظر جزء ٣، كتاب ٤، فصل ٣ من المؤلف الحالي (حول مذهب الـ Harûfis).

الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية، والصوفيين من مدرسة ابن عربي. في فهمهم للقرآن **ومجموعة مدونات** الأحاديث التي توضحه. فشيء ما، الذي لا يمكن اكتشافه وتحليله إلا بعبارات بنيوية، لأن وحدة علم الظاهرات للوعي بالشكل هو القادر بلا شك على ملاحظة الحادث وأن يقوّمه. ولا بد هنا من حصر جهدنا في تعداد عدد من نقاط الاستدلال.

بداية. يمكننا القول إنه إذا كان يوجد من قبل توافق، فيما يتعلق بالمعيار الداخلي بين المواقف التي وجهت على التوالي من قبل الروحانيين في المسيحية وفي الإسلام، فإن واحداً من الأماكن المفضلة حيث سيكون استخلاص أسس الظاهرة فيه، سوف يكون ما وراء الطبيعة للنور المجاهر به من هنا وهناك، عصرياً في الغرب وفي الشرق الإسلامي، بالاسم في إيران. ولقد أمكن القول إن المتسلسلات الباخوسية (ديونيسوسية) وبصريات ابن الهيثم (Alhazen)، وموضوع الإلهامات التسلسلية لدى دنيس الأيروباجيت Denis l'Aréopagite وما وراء طبيعة النور كانت تبدو مترابطة (Et. Gilson). والشيء نفسه هو حقيقة بدقة فائقة في «التيوصوفيا الإشراقية» لدى السهروردي (ob. 587/ 1191) Shohrawardi مستحصلة أساساً على وراء طبيعة النور وفكرة تسلسلات ملائكية، صادرة في آن واحد عن الأفلاطونية الجديدة المتأخرة، وعن التيوصوفيا المزدكية في فارس القديمة (انظر الكتاب الثاني).

إن اهتمام فلاسفتنا من العصور الوسطى المنصب بصورة عامة على علم البصريات ــ أعني على الأبحاث De perspectiva التي تستقى منابعها من النصوص العربية، يغتذى من التركيب الجاري هكذا من علم النور وما وراء طبيعة الإشراق الإلهي. كما هو معروف كان هذا هو ما انصرف إليه في عمله، بصورة رئيسية روبرت غروستيست Robert Grosseteste، الذي يعالج نظرية في نشأة الكون النور كجوهر الكائن نفسه بمثابة الجسمية نفسها منذ حالتها الأدق، ويضعها كأصل أول تكويني للأكوان، وعلى ذلك فإن عنوان بحث مثل De luce sen de inchoatione formarum («في النور أو في مولد الأشكال»)، يجد ما يعادله تماماً لدى الإشراقيين، أو «الإشراقيين الشرقيين على مذهب السهروردي. وهذه هي قوانين البصريات التي تفتح الفضاء، أو تعدد الأبعاد، الآفاق التي يجب أن يملكها تأويل المعاني الروحانية المستورة في

المحسوس، وفي بحثه، De luce يطابق بارتيلمي دي بولونيه Barthelemy de Bologne (القرن الثاني عشر) الطرائق السبع في مشاركة الأجسام للنور، وطرائق سبع من مشاركة عقول ملائكية وبشرية بالنور الإلهي[1]. وبدورنا نستطيع أن نطابق هنا المستويات السبع الباطنية في القرآن التي يجعلها سمناني Semnâni على علاقة مع سبع مراكز أو أعضاء دقيقة، من فيسيولوچيا (علم وظائف الأعضاء) الصوفية، المميز كل واحد منها بلون ودرجة من النور (انظر infra الكتاب الرابع الفصل الرابع).

من هنا ندرك المديح غير المألوف للـ Perspectiva المزجى من قبل شخص مثل روجر بيكون Roger Bacon: فهو في عداد العلوم الطبيعية الأساسية، هو مفتاح المعرفة الفكرية والعلوم الروحانية، لأن المقصود دائماً رؤية، ولأن تجربة الإشراق الخارجية تجعلنا نفهم، بقوانينها وبصورها تجربة الإشراق الداخلية[2]. ومن هنا كذلك الدراسة المستأنية للأشكال (وبخاصة الفلك والشكل الهندسي) وخواصها لكي يرتقي بالأمثلة الهندسية مقدار الرموز، مطبقاً إياها على الفيزياء الضوئية. وهذا هو عندئذٍ ما أصبح ممكناً شيئاً ما **كطبوغرافيا الأكوان الروحية**. ففي التيوصوفيا، الإشراق، الشيعي، مثلاً، يبيّن قاضي سعيد القمي، تبعاً للعلاقات الوظيفية الاثنى عشر المحددة لشكل المعبد أو «العرس» الكوني (كنموذج مثالي لشكل الكعبة المكعب) ضرورة أن يكون الأئمة بعدد اثنى عشر، بدون زيادة. ويمكن أن تبدو الرسوم التخطيطية المعتادة في الأعمال الإسماعيلة الإشراقية، أو لدى أولئك الذين من مدرسة ابن عربي (كما لدى الكاباليين أو بع مريدي ج. بويهم J. Boehme) كأمور وهمية. الواقع أن هذه الرسوم التخطيطية تتضمن قدراً من الدقة بقدر القيمة النوحية noetique. إنها تتثبت وتوضح بُنىً ذات حقيقة واقعة خاصة، مطابقة لنمط من الإدراك الخاص. وإذا كان ثمة من وسيلة أكيدة لتقييمها فهي في أن ننقاد في منهج التقصيّ المشترك مع ميتافيزيقيات النور في إيران وفي الغرب، وهو نهج يمكن وصفه

---

(١) إيتين جيلسون Et. Gilson: **الفلسفة في العصور الوسطى**، باريس ١٩٤٧ ص ص ٤٢٤ ــ ٤٢٦، ٤٧٠ ــ ٤٧٣.

(٢) انظر Racol Carton: **التجربة الفيزيائية لدى روجيه بايكون**، باريس ١٩٢٤ ص ص ٧٢، ٧٣.

بأنه نهج باطني للتفسير الروحي لقوانين علم البصريات والمنطور، مبنيّ على نفس علم نشأة الكون من النور[١].

بالطبع ليس المقصود أن نسعى بالأكوان الروحية ولا تقليصها إلى مستوى بداهة المنظورات المحسوس المقصود العكس، أو بالأحرى المقصود **ردة**، أو العودة إلى الأصل في كل منظور. وهذا هو نفسه الذي ألهم شخصاً مثل السهروردي. مثل أولئك الذين جاءوا بعده اللجوء المتكرر إلى علم المرايا، أو إلى المشابهة مع ظاهرة المرآة. هنا نفسه، عندما تدعى ظاهرة المرآة إلى أن تتكشف لنا قوانين التي توحى لنا في النهاية ضرباً من المكانية الخاصة بالفضاءات التي تتفتح على أصداء التأويل الروحي أو به، فإنه يمكن أن يحدث أن تكون أبحاثنا الخاصة بحاجة كثيراً أن تتعلم من الأبحاث التي تتابعها أبحاث فينومينولوچيا التجربة الموسيقية، في النطاق نفسه الذي يفتحه لنا عندئذ من طريق علماء ما وراء طبيعة النور، عندما يعطون تفسيراً روحياً لقوانين المنظور.

لقد استرعت اهتمامنا، في هذه النقطة، على نحو خاص أعمال صديقنا المأسوف عليه ڤ. روكر كاندل V. zucker kandel وبتعيين أكثر الصفحات حيث يشير إلى كيف أن مثل «غرفة المرايا» (أعني الغرفة التي تكون جميع جوانبها مكونة من مرايا) يقدم لنا أفضل وسيلة لتأمل **التشاكل (التماثل في الشكل)** الذي يمكن أن يستخلص بين منظر محدد دقيق من التجربة الموسيقية، وهذه الظاهرة للمرايا، التي يجرع إليها من جهتها، إشراقيونا المتخيّلون[٢]. وإنني لأفكر هنا على نحو خاص بمأثور لابن عربي يروي لنا وهو يشرح سر هذه «الأرض السماوية» التي هي خاصة بعالم الإدراك التخيلي الصرف، عالم خلق فيه الله لكل روح كوناً يطابق لهذه الروح، بحيث إنه عندما يتأمل الصوفي هذا الكون فإنه إنما ما يتأمله هو نفسه هو ذاته، نفسه ذاتها التي يتأملها فيه. ولهذا نفسه بالذات ما ألمح إليه وفقاً لابن عربي، عبد الله بن عباس أحد أشهر صحابة رسول الله ﷺ والإمام الأول، عندما أعلن قوله: «هذه الكعبة ما

(١) السمات المشتركة بين طريقة روجيه بايكون، وطريقة الإشراقيين سبق أن بينها آسين بالاسيوس في كتابه ابن مسرة ــ طبعة جديدة في obras exogidas مدريد ١٩٤٦ مجلد ١ ص ص ١٥٩، ١٦٠.

(٢) إن ظاهرة المرآة التي تحل لغز ملحمة الطيور الصوفية الذين يتعارفون في السيمورغ (فصل ٧، انظر جزء ٢ كتاب ٢، فصل ٥) والذي يسلم سر «المدينة الشخصية» جزء ٢، كتاب ٢، فصل ٦).

هي إلا مقاماً واحداً من أربعة عشر مقاماً. وفي كل أرض من السبع يوجد مخلوق يكون هو صورتنا، بحيث إنه في كل أرض من هذه الأراضي السبع يوجد ابن عباس على صورتنا»[1].

لا شك أنها هنا لدى كتابنا طريقة من طرق أخرى لصياغة شعورهم بمرتبة من الأكوان متطابقة بعضها لبعضه الآخر، أكوان تتيح لهم تجربتهم الخاصة أن تكون حاضرة بصورة أو بأخرى. ولكن يجب الاعتراف أن هذا المنظور يبدو بالغ الغرابة وغريباً عن الشعور بالكون، وعن العادات العقلية الغالبة في أيامنا، بحيث يقتضي تجديد طرائق تقصياتنا إذا نحن أردنا الوصول إلى استشعار ما يكون من مثل هذه التجربة، وأن نحصل على **تحقيق،** أعني إذا لم نشأ أن ننقاد لا إلى التاريخوية ولا إلى النفسانوية، ولا إلى أي تفسير من هذا النوع، سواء أكان ديالكتيكياً أم لا. وإذا نحن ما انقدنا إلى ذلك، لسنا نرى أنه يمكن تجنب إلحاحية المهمة. وقد يمكن عندئذ أن يحدث أنه يصبح أسهل علينا إجراء **الخروج،** العبور، برفقة روحانيّينا، الموصل، المؤدي من الفضاء، الحيز المحسوس، إلى الفضاءات فوق المحسوسة، إذا أردنا أن نجابه المسألة بطرح المشكلة نفسها أخيراً، كما تواتينا مناسبتها، مشكلة العلاقات بين حيز السمع أو الصوت وحيز البصر، وهو ما يعود، من زاوية أخرى إلى القول بين أشكال زمنية وأشكال فضائية، أو بعبارات سويدنبورغ بين النظام المتعاقب والنظام المتواقت.

وما استرعى انتباهنا إذن، في الصفحات التي رجعنا إليها هنا، هو أن «غرفة المرايا»، موصوفة فيها بخواصها، كالـ «مكان الذي يتم فيه تقارب أقصى بين حيز بصري وحيز سمعي. فماذا يجري فيه حقيقة؟ من جهة ظاهرة من التكرار أو من التكاثر الذاتي، ومن جهة أخرى توال، يكون، بصفته هذه، عودة إلى الأصل، أيلولة، ارتكاس (قارن فيما سبق، المضمون الذي سبق لنا أن استعملنا فيه هذه الكلمة).

(١) انظر مضمون ابن عربي.

في المقام الأول، إن حضور هذا الشيء، في لعبة المرايا، على نحو ما يكون كل شيء موجود فيها مكرراً من صورة إلى أخرى[١] لا يوجد أبداً محدوداً بفعل **الواقع** ips facto على ظهوره في نقاط أخرى ــ أعني تكاثره الذاتي بقدر من الصور بمقدار ما يوجد من المرايا ومن انعكاسات المرايا. كذلك على هذا المنوال في الحيز السمعي كل صوت، يكرر من مجموعة إلى مجموعة؛ وكل حضور صوت في نقطة معينة من حيز سمعي تنطوي على تكرار لحضوره، على مستوى متماثل، من مجموعة إلى مجموعة. وأكثر من ذلك أيضاً أن «مجال» النغم المعين كله هو الذي يتردد من مجموعة إلى مجموعة، بحيث إن حيز الغرفة ذات المرايا كله يوجد مكرراً في الانعكاس من صورة إلى صورة. ونعلم أننا نستطيع إنشاء تسبيحه على ارتفاعات مختلفة؛ وتصبح الرنَّات عندئذ مختلفة نوعياً بحسب الارتفاع، ومن ذلك سوف يكون هذا دائماً النغم نفسه لنفس التسبيحة. نتبع إذن مختارين V. Zuckerkandl عندما يدعونا إلى التفكير في هذه الظاهرة الموسيقية كأنما هي في أصل نظرية الجستالت Gestalt نفسها (بالمعنى الاصطلاحي الذي تأخذه كلمة «شكل» عند الجستالت)، إذ بالسؤال كيف حفظ اللحن، على الرغم من أن «الأجزاء المادية» فيه قد تغيرت، نكتشف أن ما يكوّن الـ «مادة» في هذا اللحن، ليست هي الأصوات، الرنّات، ولكن الصلات من صوت إلى آخر، وأنه إذا كان نغم هذا اللحن قد حفظ فذلك لأن الصلات بقيت متماثلة[٢].

وهنا بالذات، على ما يلوح لنا، أنه يمكننا حدسياً الإدارك إنه إذا لم يفهم مبدأ الحفظ هذا سيكون كذلك مستحيلاً أن نفهم القانون الأساسي، أعني الإقرار وتقييماً بصورة كاملة، الذي ينظم التأويل في التوراة لدى واحد مثل سويدنبورغ Swedenborg من جهة وتأويل القرآن ومجموعات الأحاديث الواسعة في تيوزوفيا théosophie الباطنية الإسلامية بصفة عامة من جهة أخرى. وهذه هي إمكانية «استئناف» نفس «التاريخ» **بالفعل**، في مستويات مختلفة، في مجموعات أصولية حتى مستوى metahistoire:

---

(١) انظر Victor Zuckerhandle, sound and symbol: Music and the external word (Bolligen series, XLIV) New York 1956 p. 329.

(٢) انظر .Victor Zuckrkandl, the sensee of Music, Princton University Press 1959 p.p 16-17

كما يفعله سويدنبورغ، بشرحه للتكوين، وللخروج أو الآبوكاليبس، وكما يفعل الشيعة الاثنا عشرية والإسماعيلية، بإدراكهم للمعنى الروحي في الآيات القرآنية والأحاديث على مستوى plérôme الأبدي للأئمة المقدسين وللمراتب الروحية التي تصدر عنهم (انظر **فيما يلي** الفصل الخامس). ومن المستحيل كذلك إدراك فيسيولوچية الهيئة الروحية أو «هيئة البعث»، على نحو ما بسطها في الشيعة، في أيامنا، المذهب الشيخي، إذا لم ندرك هذه الـ «مجموعات» من الأكوان حيث تكرر وتحفظ، كل مرة، الصلاة التكوينية لشخص، لموقف، لحادث، ولكن على أعالي، مرتفعات مختلفة. وإذا أقررنا أنه من الممكن هكذا مواجهة مشكلة التأويل بعبارات الغيشتالت Gestalt، لسوف نستشعر بالمقابل أنه لربما لعدم مواجهتها هكذا، أن العلم الوضعي في أيامنا يعارض بوجه عام، بعدم اكتراث، إن لم نقل بالرفض والعداء، هذه الظاهرة الدينية، الجوهرية مع ذلك، التي يشكلها عبر الأزمان، التأويل الروحي. فإنه لا يرى أو لا يسمع، إلا الكيفي حيث تكون ضرورة مورفولوچية عضوية. ولكن يوجد ربما صمم تأويلي مماثل للصمم الموسيقي.

في المقام الثاني، إننا نرجع إلى القانون الذي تبدو أنها تفرضه بنية حيز الرنانة نفسه، والذي هو **قانون الرجع**. هذا القانون يجعل أن كل حركة انطلاقاً من صوت، من نغم في السلم الموسيقي أن تعمل على أن **نتقدم نحوه وأن نصل إلى** هذا النغم نفسه، من المجموعة. والأمر كذلك أيضاً في «غرفة المرايا» كل انتشار **انطلاقاً** من نقطة هو في آن واحد تقدم نحو هذه النقطة في صورة المرآة. وهذا ما هو مشار إليه في نظامنا النغمي كالفاصلة الخماسية أو الغالبة، التي تحدد نقطة المسافة القصوى بالنسبة للنغم الأساسي؛ فانطلاقاً من هذه النقطة يجري عكس الاتجاه؛ التقدم إلى **الأمام** يصبح **عودة** إلى نقطة الانطلاق، إلى النغم الأساسي للمجموعة. وإنه لهذا جرى الكلام، وليس بدون حق، عن «أعجوبة المجموعة الموسيقية بثماني وحدات» كشيء لا مثيل له ولا مشابه في عالم الظواهر[١]. وهذا ليس أقل من أننا نجد، إذا حللناه في

(١) V. Zuckerkandel, Sound and Symbol p.p 95- 104 وبالنسبة لفيسيولوچية الـ «جسم الروحي» المفترض بأن مفهوم الجسم يكون مسموعاً في مختلف المجموعات الثمانية للأكوان. انظر كتابنا **أرض سماوية**... فهرس S. V. جسم.

الصلاة التي ينطوي عليها، شيئاً ما مثل **التماثل في الشكل**، في الشكل الدوري الذي يحكم علم نشأة الكون وعلم الأخرويات في الباطنية الإسلامية. **المبدأ والمعاد** (supra p. 127). فإن الفاصلة من الواحد إلى الآخر لا ترسم تطوراً مستقيماً، ولكن **أيلولة**، عودة. فتقدم عالمنا، بالنظر إلى أن له شكل **الدورة** يكون عودة إلى الأصل أعني إلى المستوى نفسه حيث أعطت «المأساة» لكوننا الأصل المادي والعابر. فالبشرية الآدمية لها **إمامها** الحالة «السماوية» التي تركتها **وراءها**، كما هو الأمر في فاصلة المجموعة الموسيقية في النغم الأساسي الذي خلفناه وراءنا. يكون كذلك هو ذلك نفسه الذي نصعد إليه.

الانطلاق من نقطة ما من العالم الأرضي منظورة، **الملك**، هو التقدم نحو نقطة الأصل ــ أعني قبل كل شيء نحو هذا العالم الـ Hûrqalayait، الذي هو العالم الوهمي mundus imaginalis، الوسيط، الفاصل L'inter mondo حيث يأخذ الروحي جسداً وصورة، وحيث يأخذ ما هو جسماني أشكالاً وصوراً روحانية تلقائية، يردد مؤلفونا أنها تبقى حرة من أية مادة أخرى، غير نورها الخاص، على شاكلة الصور في المرآة[١]. هنا نفسه يكون مبدأ التكاثرات الذاتية للحضور التي يلمح إليها في الحديث المذكور فيما تقدم على لسان ابن عربي، والذي يطلب مطابقته مع ما يشير إليه شرح الرموز بـ «مستوى الدلالة». فتاريخ الأئمة المقدسين في الشيعة، الذي بدأته، مثلاً، حبقة المسارة الروحية، تالية لحقبة النبوة (انظر الفصل ٦، الكتاب ٧). يمكن أن يفهم على مستوى الوجود الأرضي، (بالنسبة لنا الحديث، مختلطاً بالتاريخ العادي) ومن حيز فاصل بين العوالم إلى حيز فاصل آخر، يمكن أن يفهم حتى مجمع الملائكة الأعلى (انظر فصل خمسة). وليس من قبيل الصدفة أنه إذا كانت الإمامية، في التجلي الإسماعيلي تنتظم، كالنبوة وفقاً للسبعية من مجموعة إلى مجموعة.

ربما تساق لنا ملاحظة أن تفسير الظاهرة الذي نعود إليه هنا، يتعلق في النهاية بالنظام النغمي الذي ترجح في الغرب، وبفكرتنا عن الوظائف المتناسقة، ولكنني أود القول على وجه الدقة أن ذلك كان هو المقصود من أجلنا نحن رجال الغرب، بصفة

---

(١) **حول عالم المثال** انظر قبل هذا، أرض سماوية فهرس S. V. صورة. كذلك كتابنا **الخيال المبدع في صوفية ابن عربي**، باريس فلاماريون ١٩٥٨ القسم الثاني.

رئيسية، من الوسائل الماثلة فينا للبلوغ في مصدرها، إلى تجربة تكشف لنا مكانية أخرى غير «مكانيتنا» اليومية، المعتادة، والتي تكشف لنا بذلك مملكة، يمكن بحق تام توثيق وتوكيد الهيئات الرؤية الصادرة عن العرفاء الشرقيين ــ أعني بتجاوز كل غنوصية مقنعة بصراحة تقريباً وراء التفسير التارخانية أو علم الاجتماع. لأنه إذا لم يكف القول بأن الإشراق مثلاً، كان قد فكّر فيه في القرن السادس/ الثاني عشر، وإذا كان قد بدا ساخراً ادعاء «شرحه» بالتأكيد أنه كان «حقاً في زمنه» وبرجوعنا بصورة طبيعية إلى تقويم التاريخ وحده، فماذا كان في الأمر إذن؟ فماذا كان ينكشف لنا في هذا الشكل من التجربة الإنسانية، وكيف تكون هذه ممكنة؟ لعله كان المقصود بالنسبة لنا «قارة مفقودة» من الصعب علينا كذلك العثور عليها. وإنه من الصعب على العالم بالظواهر أن يحاصر العالم الذي ينكشف لنا بتناغمات المسافة الصوتية.

وليست الكتب المقدسة، التوراة والقرآن فحسب التي تضعنا أمام هذا الحادث المتعذر تبسيطه: الذي تضمن، وما يزال يتضمن نصه بالنسبة لكثير وكثير من القراء معاني أخرى غير ما هو مكتوب في **الظاهر**. ففي الحالة نفسها، على سبيل المثال يوجد قسم كبير جداً من الآداب الفارسية: من ملاحم صوفية وشعر غنائي. فكم من المستشرقين عجبوا. إن لم يكن صدموا من أن يتمكن كثير من القراء الإيرانيين أن يفهموا أن يكون لأشعار حافظ معنى صوفياً! ومع ذلك ها هو الأمر الواقع. وما من صمم تأويلي يستطيع إبطاله[1].

لذلك في كلامنا عن **المنظور التأويلي** ــ أعني عن مستويات المعنى المطابق لأصداء الكلام الإلهي في مختلف أصعدة الأكوان، وبتوجيه المشاكل للمعنى الذي يطرحه علينا **الأفق الطنان**، فإن قصدنا ليس البتة أن نتكلم بالمجاز. ولا شك، أن المسلك الذي اختططناه لإظهار الخطوط الأولى يمضي بعكس الميول التي ترجح في أيامنا في اللاهوت وفي الشرح؛ وببساطة أكثر، يسير هذا المسلك عكس ظاهرة العلم كما يظهر لعيان ما ندعوه بالوعي التاريخي. ولا يبقى أقل من أن عدداً من النصوص سوف

(١) حول تأويل حافظ انظر مقدمتنا لروزبيهان باكلي شيرازي، **ياسمين المخلصين للحب** (المكتبة الإيرانية مجلد ٨) طهران ــ باريس ١٩٥٨ ص ص ٣٨ ss.

نظهرها أيضاً، التي ــ من المستحيل ــ بتأثير سوء الفهم أن لا نعيد وضعها موضع التساؤل بمسلماتها، إذا رأينا الإفضاء إلى ظاهرة العالم، كما يظهر، في إيران مثلاً، للضمائر التي باقية منفتحة في أيامنا، لآفاق الثقافة التقليدية.

إن ما ندعوه تطوراً تاريخياً، متوجهاً أفقياً، محكوماً بهذه الفرضية، «معنى التاريخ» الذي يوسوس لعقول كثيرة في أيامنا على منوال معتقد معلمين ــ هذا الشكل من الإحساس المنطوي بالتلازم على فقدان وضياع بعد العلو، البعد العامودي أو القطبي أعني الموجه إلى الـ «قطب السماوي، الشمال «الكوني» الذي يوجه الثقافات التقليدية. فالعبارتان **المبدأ والميعاد** تستقطبان نزولاً وصعوداً. يشير إليهما السهروردي: «يقال لك عد! ولكن فكرة العودة، تنطوي على فكرة حضور سابق، ويا ويلك! إذا بمكان العودة تفهم دمشق أو بغداد أو أي مكان جزء آخر أرضي»[1] وعلينا عندئذٍ البحث كيف أنه ينجم عن فقدان هذا البعد المعضلة التي يرد إليها في الأعم الأغلب الشعور الحديث أمام النصوص المقدسة: فإما أسطورة أو تاريخ؟

فلا أسطورة ولا تاريخ. لا خروج من المعضلة إلا شرط الإقرار بوجود **حوادث واقعية** تماماً، تتم في حيّز آخر غير حيّزنا هذا الطبيعي المادي، الذي يكون بالنسبة لنا، المسرح والتصور للحوادث الوحيدة التي نصفها **بالتاريخية**. هذا «الحيز» الآخر، بالغ مؤلفونا كثيراً في علم وجوده (أونتولوچية) بالإشارة إليه بأن **عالم المثال** (Mundus imaginalis) هذا العالم الذي ليس قط هذا العالم **الخيالي الوهمي** l'imaginère وإنما هو العالم المتصور imaginale وهو الذي درسناه طويلاً في مكان آخر من هذا البحث. وبالمقابل، عندما يطرح معاصرونا المعضلة فذلك ضمناً بمطابقة التاريخ والتاريخي بمادية، بحقيقة الوقائع المادية الخارجية، وبخلط، دون تقصٍّ، المعنى الروحي والرمز والأسطورة، والاستعارة، الخ. وهذا اللبس ملحّ. فماذا يجب أن يجري حتى لا يضيع المعنى الروحي ويتحول إلى مجاز؟ توجد هنا ظاهرة تفسخ للأشكال الروحية. معاملة الارتباط أساسية مع فقدان ما دعوناه للتو **بالبعد القطبي**. وسوف يبقى التعمق بالتقصي المقارن الذي سبق لعباراته أن طرحت فيما تقدم. ألا وهو البحث عن الشروط

(١) السهروردي: **رسالة الأبراج**، انظر كذلك ترجمتنا للنص العربي.

التي وضعت للتأويل الروحي على التوالي في الإسلام وفي المسيحية. ولقد ذكرنا بغياب ظاهرة الكنيسة في الإسلام؛ ويبقى التساؤل فيما إذا كانت هذه الظاهرة كظاهرة مؤسساتية، مع تفضيل المعنى الحرفي والتاريخي، بإقرار تفسير تديني نموذجي على الأكثر أو مجازي، باعث على التقوى بلا أدنى شك، وإنما غير سيئ. سواء ميتافيزيقياً أو اجتماعياً. لأن ما تأبد وتجدد في التراث التأويلي الروحي هو على وجه العموم في الأشكال المسيحية على هامش الكنائس الرسمية، معنى من تفسير العلم في أيامنا، بعامة في بعض تحكمه واصطناعه الذي يدمغ نصوصه بالعسف.

الشروط كانت غيرها في الإسلام، وقد ذكرنا بذلك فيما تقدم (مشيرين في نفس الوقت إلى معنى كانت عصور النجاح الزمني، سواء بالنسبة للإسماعيلية أو للشيعة الاثني عشرية، محنة). ولكن كان يقتضي حينئذ تحليل الأسباب لدى روحانيي الإسلام، التي تعلل أو تسهل فقدان التسوية بين المقتضى الشخصي والضوابط الجماعية النزاعة إلى تكييف الديني مع المجتمع. وقد رسم السهروردي في كتابه «قصة الهجرة الغربية» (انظر الكتاب الثاني) الرمز المؤثر؛ وثمة رمز آخر يقرأ في العبارة نفسها التي تدل على الرجل الروحي وهي **السالك**، الحاج، «المسافر» إلى السماوات فيما وراء المنظور (وهو ما يدفعنا إلى التفكير بالتعبير peregrinare prochisto، المستعملة في الكنيسة السليقة القديمة). ولكن في نهاية المطاف، يبقى السؤال الأول والأخير، الذي تتعلق به كافة الأسئلة الأخرى بما فيها الأسئلة التي أثيرت في هذه الفقرة، هو هذا: كيف تصور العلاقات غير المحسوسة، غير الطبيعية بالمحسوسة، حضور الطاقات فوق المادية في الأشكال المادية؟ في أي مقياس يكون لفكرة المراتب الروحية شأن ما في بنية المراتب البنيوية؟

سؤال أول وأخير لأن يبت في الاتجاهات المختلفة المتخذة بما كأنه الشرق التقليدي وبما هو عليه الغرب. وهذه الصلة بين الروحي والمحسوس على نحو نفترضه وتجربة روحانية الشيعة، نجدها مصاغة على أحسن ما يمكن، على سبيل المثال، وبتناغم تام مع ميتافيزيقا النور في بعض صفحات فائقة الجمال للمرحوم رئيس المدرسة الشيخية في إيران، الشيخ سركار آغا. حيث يقول عن الطريقة التي تدخل بها النفوس إلى هذا العالم، إنه يجب أن نفهمها كالتي تدخل في صورة الإنسان، بظهورها

في مرآة أو مشبهاً إياها بنور الشمس الذي ينداح من أعلى السماء على سطح ملتمع. ليس أكثر من أن كتلة الشمس المتأججة لا «تنحدر» فوق هذه الأرض، فإن النفوس، أعني الأنا ــ الأرواح، بجسمها الروحي، النموذج المثالي، لا «تنحدر» مادياً إلى هذا العالم «بشخصها» إذا صح القول. لذلك فإن مرآة حضورها إلى العالم الدنيوي يمكن أن تتهشم، فإن الصورة ــ النموذج المثالي، إذ إنها تنتمي إلى عالم آخر، ليست أقل دواماً بذاتها ومن أجل ذاتها. إذ ليس ثمة من شيء مشترك بين المادة الطريقة التي تكون صورتها «معلقة» في مرآة والطريقة التي نتصورها، مثلاً بأن اللون الأسود. يكون منتشراً في الجسم الأسود. فالجوهر الجماد للمرآة ليس في شيء من جوهر الصورة التي تنعكس فيها. المرآة تظهر الصورة. وبإظهارها تظهر حضورها «في موضع آخر» في **بعد آخر**. أن ذلك لهو تصويري صرف[1].

هنا يتضح شعور بالكائن، بالحياة، بالحضور في العالم، بقصيدته مختلف جداً في هذا الإسلام التقليدي لكل ما يفهم بصورة مألوفة بالنسبة للغربيين من معنى **التقمص**، ولهذا سبق أن تساءلنا من قبل لأن المسألة حاسمة: كيف أن علماً، لم يكن فيه هذا المعتقد مرجحاً كان يتصور فيه ويجرب المسخ أو الانحطاط، ونريد القول الـ «تحول» من معتقد ديني إؤلى معتقد معلمنة من التجسيد الاجتماعي، من الشعور الجماعي، مولّد الوهم بأنه يكفي الخروج من الفردي للدخول في شيء كالإلهي؟ وبصورة ملازمة، إلى أي حد سيكون تطور عالم الأشكال موازياً؟ إن تناغمية الباطن الشيعي تنتج عن غالبية أخرى مختلفة تماماً: هي غالبية **الغيبة**، اختفاء الإمام المستور، التي ما هي إلا الحالة القصوى لذلك البعد الصوفي dimension mystica التي تحيط بهالة وتقزّح جميع الأشياء ببعد فوق الطبيعي ــ والحدود التي يُرد إليها التناقض هي حدود الوعي التاريخي والوعي العرفاني.

٣ ــ وعي تاريخي ووعي عرفاني

إن الكلام في الوعي التاريخي معناه في أيامنا التطرق إلى موضوع يسير. وبالمقابل فإن محاولة الاعتراف بالوعي العرفاني (الغنوصي) تقتضي منا العودة رجوعاً

(١) الترجمة الكاملة لنص ساركار آغا (الشيخ أبو القاسم الإبراهيمي) في كتابنا أرض سماوية.. ص ٣٦٣.

إلى التيارات اللاهوتية في أيامنا والتوقف عن لقاء العديد من الأحكام المسبقة إن لم نعتبرها هي أيضاً كـ«ظاهرة تاريخية» وهو ما سوف يلغى بكل بساطة قصدنا. أول التحذيرات، لا بد من أن يكون، في كل مرة تسنح الفرصة إزالة الالتباس الدارج بين ما يكون مجازاً، رمزاً وما يكون معنى روحياً.

بالتأكيد، سوف يشار هنا إلى أن معرفة المصطلحات المستخدمة في المسيحية من أجل دراسة الكتب المقدسة، وعلى الأخص المتمثلة في الأصول بالمصطلحات المختلفة في مدرستي أنطاكيا والإسكندرية تكون على درجة كبيرة من الفائدة من أجل جميع الأبحاث المتعلقة ببدايات التأويل القرآني. وليس في المستطاع هنا للأسف إلا الرجوع للأبحاث الإجمالية في أوجه التفسير المسيحي القديم[١] والاقتصار على التذكير بالعبارات التقليدية التي تنتهي إلى إيجاز معانٍ أربعة في مصطلح مشهور: «الحرفية (المعنى littera (sensus historicus) gesta docet, quid erdas, allegaria. Moralis التاريخي) يعلم ما جرى quid agas; quid speras, anagogia في الماضي؛ والاستعارة، الرمز، يعلمك ما يجب أن تعتقد، والمعنى الأخلاقي ما يجب أن تعمل؛ التأويل الباطني ما يجب أن تأمل». هذه الجملة لا تتمتع اليوم بسمعة ممتازة؛ فإن إثارتها وحدها تكفي أحياناً لإسخاط علماء اللغة واللاهوت في أيامنا الذين لا يرون فيها إلا براعة، وسيلة تحريف وتشويه النصوص، وسيلة كان يستخدمها اللاهوتيون لإدخال ما كان يجول في رؤوسهم إلى النصوص. ولا بد من الاعتراف بأن سوء الاستعمال الذي نال هذا الاصطلاح كان يقتضي تعريضه لنقد إذابة محتوى النصوص لصالح مجاز allégares شامل. ولكن بالمقابل يجب الاعتراف إنه كان من الصعب العمل على الإقرار من جانب المؤولين الأتقياء الذين مارسوا هذا الاصطلاح طيلة قرون بأن المعنى الهام للكتابة المقدسة كان هو نفسه هذا المعنى الذي نواجهه في أيامنا على أنه «المعنى الطبيعي

---

(١) إلى G. Gershom تعود رمزية الإصرار بشدة تقنية على الفارق بين المجاز allegorie والرمز Symbole كشكل «للتعبير مفارق أساساً لدائرة المجاز» انظر G. schalem، **التيارات الكبرى في التصوف اليهودي** ترجمة م. داڤي، باريس ١٩٥٠ ص ص ٣٩ ــ ٤٠. ومن أجل المطابقة توجد مواد غنية مجموعة في مؤلفات:

H. de Lubou Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Ecriture, Paris 1959 et Jean Pépin, Mythe et allégorie: les origines grecques les contestations Judéo-chrétienne, Paris 1958.

والتاريخي». يبقى علينا أن نعثر، وراء نقص مهاراتهم وطرائقهم المتكلفة المثيرة للسخط، على نية مستترة في مسالك فكرهم، وربما بدورنا نرتكب خللاً آخر عندما نسهو عن السؤال الأساسي: **ما هي شروط فعل الفهم ــ أعني التأويل؟ في أي حيّز يمتد؟ وفي أي زمان يتم؟**

على الإجابة عن هذه الأسئلة (وقد حاولنا فيما تقدم الإجابة على السؤالين الأولين) منها يتوافق أن نرتكب، أو نتجنب الغموض بين المجاز والرمز. فإذا كنا يقظين لما هو مقصود، ليمكننا أن نميز لدى جميع «شعوب الكتاب» أولئك الذين كانوا يسعون، وكانوا لا يستطيعون تجاوز **المعنى المجازي**، ونجدهم تقريباً دائماً في صفوف التشكيلات الدينية الرسمية ــ وأولئك الذين سعوا حقيقة ومارسوا **المعنى الروحي** ونجدهم دائماً تقريباً على هامش التكونات الدينية الرسمية وأكثرية. ذلك أن المجازي يكون مسالماً، غير مؤذ؛ وأن المعنى الروحي يمكن أن يكون ثورياً.

فإذا كان المصطلح المجازي يظهر متكلفاً فذلك أنه في نهاية الأمر يمضي من الشبه إلى الشيء نفسه، في ذات النطاق الذي يجب أن يتحرك داخل الحدود المحددة، لا مستبعداً فحسب تكرار أو عودة كل إلهام نبوي شخصي تلقائي، ولكن كذلك تدخل التأويل النبوي. دفعة واحدة لم يكن في وسعة التصرف بما كان مستبعداً كـ «هرطقة»؛ كل منظور إلى مجمع الملائكة plerôme كان مقفلاً، وإلى **الحوادث** التي هو مكانها، وإلى كل ما لا يمكنه أن يصعد إلى الوعي إلا في أشكال رمزية. فالاستعارة ما هي إلا تفسر نص بمحتويات واعية تماماً، والتي يمكن معرفتها دائماً وتوضيحها على نحو آخر، وهذا ما يجعل منها شيئاً ما من الحشو والتكلف. في وسعها أن تحرك في عدة اتجاهات ولكن هذه الاتجاهات تقع جميعها على نفس المستوى من الوعي وإدراك الوجود.

بالمقابل فإن التفسير الرمزي للنص الروحي يتعلق بالمعنى المتزامن ومعناه الخفي، الظاهر والباطن. لأنه بهذا الشرط يصبح الظهور الحرفي شفافاً لعالم آخر. ولكن هذه الشفافية لا تحدث إلا من خلال شاشة الحرف[١]. وإذ إن الحرف رُقِّي إلى وظيفة الرمز، فإنه يخطر، من حيث هو رمز كأنما هو التعبير الأفضل والأوحد الممكن عن

(١) مثل بسيط: هل المقصود مواجهة الحالة حيث لا يظهر من المعنى الطبيعي، من حرف الكلمة، لا يخرج أي وحي إلهي ملهم؟ يمكن قراءة هذا الغياب في كلمات أولئك الذين ينطقون: «من الجليل لا يخرج نبي قط» (جان ٧/ ٢٥). ولكن هذا النفي ربما يحدث في بيت الله، وعندئذ =

الكائنات والحوادث غير المعبّر عنها، والأشياء المتوقعة التي لم تكن بعد صاعدة، أو أنها لن تستطيع أبداً الهبوط أو الصعود تماماً إلى مستوى الوعي، الإحساس. والرمز يبقى بالضرورة تحت، أدنى من السر الخفي الذي يرجع إليه. وهكذا فإن شرح الرمز لا يكون البتة ملاشاته، إبطاله، جعله غير مفيد (كما يمكن أن يكون بناء الاستعارة، المجاز غير مفيد): بل إنه يبقى دائماً مطلوب الحل، فك الرمز من جديد؛ يبقى دائماً ينتظر إتمام معناه. فإن إدراك الرموز لا يحصل إلا بانحدار أو صعود إلى مختلف مستويات الكائن، إلى أعماق الشعور المختلفة، أو إلى أعالي ما فوق الشعور. لذلك يُبرز التفسير الباطني لدى سويدنبورغ، مثلاً، المعنى الروحي، ولكنه يرفض قصداً منهج التفسير المجازي؛ هذا التفسير لا يبطل البتة المعنى الحرفي الـ apparentiae reales ولكن يجعلها شفافة، ذات شفافية، صوراً مبتسرة ودالة على عالم أمتن منها نفسها لا يمكن أن يُرى إلا بها. ليس أكثر من التفسير الباطني للكتابات المقدسة كان بالمجاز لدى قدماء الغنوصيين[1] ورغماً عن كل شيء، إن ما يفرق الواحد عن الآخر، الغنوص القديم، العرفان القديم عن الغنوص، عن العرفان الإسلامي، التفسير الباطني للقرآن الممارس من قبل هذا العرفان، عرفان الباطنية الشيعية، لا يغالي كثيراً بالمجاز؛ فالأمر يحتاج إلى كثير لكي يحكم عليها بالعدل في هذه النقطة[2]. إن الإدراك المباشر للوقائع الأولية

= فالكلمة تكون مدنسة لدى جماعته، وهذا هو ما تنبئ به الكلمات: «لا يحسن أن يموت نبي خارج أورشليم» (lus 13: 13) فإن الجليل وأورشليم ارتقيا عندئذٍ إلى صف الرمز الذي ينتشر مدلوله في موجات لا تنضب، لأن رمزاً ــ حتى وإن كان موضحاً يبقى دائماً رمز يجب فك أحجيته من جديد، كأمر باق تحت السر الذي يعود إليه. حول الآيتين المذكورتين من الأناجيل. انظر النص الرائع W. Carins Henderson, The prophet of Nazareth of Galilea (in New church Life, Bryn Athyn, Pa., April 1956, pp. 245 ss).

(١) انظر الهامشين السابقين (الاستناد إلى G. Scholem) ودراستنا **تأويل روحاني مقارن**، إن التأويل الفالنتيني للسامرتين (Jean: v ss) ليس من الـ «مجاز» البتة ولا من الأسطورة، ولا من التاريخ، انظر F- M Segnard **الغنوصي الفالنتيني**، باريس ١٩٤٧، ص ٤٩٤ ss.

(٢) إن هذا هو ما يوجب علينا للأسف هكذا فضح مؤلف أ. جولدزيهر، Die Richtungen der islamichen karamslegung, Univ. Neudruck, Leiden 1925: الذي كل شيعي بالنسبة له يكون أوتوماتيكياً ومنهجياً مغرضاً ومتعسفاً ومزيّفاً، الخ، ويمكن أن نقرأ أموراً أخطر في مؤلفات أخرى «علمية».

لما قبل التاريخ meta histoire يرافق eo ipso شكل معرفة غنوصية؛ كان ينبغي أن يفسر لا دعامة ببدهيات ما ندعوه بالوعي التاريخي. لأن ما ينطوي عليه هذا الوعي التاريخي، سمعنا الإمام الخامس يبلّغ عن أنه كأنما يجلب معه موت الكتاب المقدس، بما أن هذا الكتاب يبطل المعنى الروحي الآخذ دائماً بالاكتمال.

لذلك فإن سماع الكلام عن «أخطاء» العرفان، الغنوص، هو مدعاة للدهشة المؤلمة. فأولئك الذين يوضحون رأيهم على هذا النحو إنما يستندون ضمناً إلى المعتقدات التي يجب إيضاحها المطابق للعقل يرجح على مدى العصور القادمة. كذلك فإن المفسر الذي يأخذ على عاتقه شرح الظاهرة الدينية في الغنوص، العرفان، من أشكاله المختلفة، سينتقل من دهشة إلى دهشة. فلا بد له من فهم ما تخفيه الحدة المساقة لحذف، لإلغاء الغنوص، العرفان طيلة العصور الأولى للمسيحية، وهي حدة تظهر من جديد كذلك أثناء العصور، كل مرة يتجلى فيها روح الغنوص. فإن درجة الإنذار الذي يثيره هذا العقل الغنوص يمكن أن يقاس، بين ما يقاس من أمور أخرى، بالشروح المتنوعة التي ابتعثتها شخصية أوريجين Origène، الدكتور الذي تتمسك به **مع أن**، أو **لأن** اسمه لا يمكن أن ينطق به دون أن تكون كلمة غنوص، عرفان، لأنه من الصعب أن نطعن في وجهه نظر أولئك الذين لا يرون فيه إلا غنوصاً مسيحياً. على أنه وصف بلومه أنه كان أكثر التفاتاً بتصور الأناجيل **كروحانية صرف** منه **كوحي تاريخي**؛ ولكن خصومه كانوا يستحقون تماماً اللوم العكسي. فقد سجّل كعارض حاسم لطريقة تفكيره، الصعوبة التي لا تقهر التي معدمة له **الواقعة التاريخية للتجسيد**. ولكن ألا يكون هذا أن المفهوم نفسه **للواقعة التاريخية** لم يكن بعد مفهومها مقرراً بالنسبة للشعور الديني المسيحي، وأن الـ «تاريخية» لم تكن تفرض نفسها على المسيحية كمعيار حقيقي، إلا إذا لم تكن «التاريخية قد قامت على وجه الدقة بالنسبة لها على شيء آخر؟ لا شك أن المسيح التاريخي، مسيح التجسيد، مسيح الآلام، كان يحيّر أوريجين Origène. ولكن بالعكس، لماذا كان ينبغي أن يضع مجمع الملائكة plerôme الذي كان الغنوصيون يحكون «**تاريخه**» العيون Aiôn خريستوس وصوفيا Christos Sophia تضع خصوم الغنوصيين أمام عائق مثير للغضب إلى هذا الحد؟

فبدلاً من أن يلام المضادون على إيمان كان على التوالي مبرر وجودهم، كان الأفضل أن نكون قادرين على فهم حوافزهم غير الجلية، تلك التي يتعلق بها أن يكون **المعنى الروحي** الذي نعنيه هنا سهل البلوغ أم لا. فحيرة أرويجين Origène قد عونيت طوال تاريخ المسيحية كله، عانتها أرواح تجمعها سمة العائلة الواحدة، طريقة توجس متشابهة من الوقائع الدينية[١]. ولا شك أن هذا الضرب من التخوف برز جراء اقتضاء يخالف معايير تتطلب ما نفهم منه في أيامنا ديناً تاريخياً واقعة دينية تاريخية. ولسوف يُروج أنه بدون الاعتقاد بالتجسيد كما صيغ في النهاية من قبل المجامع، وبدون فكرة الاتحاد الأقنومي، فإن موضوع الإيمان المسيحي «لا يدخل التاريخ». ولكن كان هناك أناس مسيحيون تماماً، ومع ذلك لم يكونوا يعانون هذه الضرورة. ومن أجل أن تكون هناك مثل هذه الضرورة، كان ينبغي على وجه الدقة أن تكون مسلمة بالحس التاريخي؛ كان لا بد مما يقتضي كمعيار حقيقة وحقيقة حادث واقعة، من أجل أن تُعاني ضرورة العمل على إدخال موضوع الإيمان المسيحي في نسيج ما ندعو بالتاريخ.

فهل يجب القول ما هو الوعي المسيحي الذي كان يصادر به نفسه ومن حيث هو كذلك مجيء الوعي التاريخي الذي هو وعينا اليوم؟ وهذا لا يقلل من أنه كان هناك مسيحيون يرفضون هذه الضرورة ولا يذهبون إلى هذه البداهة. فإن **صليب النور** مثلاً، لم يكن واقعة من التاريخ كواقعه التجسيد على نحو ما حددتها المجامع. وبالنسبة لغنوصيات **أفعال يوحنا** ليست صلب النور، ولا أقل واقعة، ولا أقل حقيقة من صليب جبل الجلجلة، حتى إنه أكثر بما أنه الصليب الحقيقي. إنه كان وهو كذلك، حادث واقعي ولكنه بواقعية لا يمكن إدراكها بأعضاء الإدراك بأعضاء الإدراك الحسية، شهود عيان تكون حالتهم الروحية الداخلية غير مبالية. إنها حقيقة واقعة لا تنحشر في مسار الوقائع المادية للتاريخ، التابعة للنقد التاريخي[٢]. وهذا هو الفارق كله القائم موضوعه على

---

(١) انظر بخاصة H. I. Schoeps, Vom nimmlisehen Fleiseh Christi, eine dogmenchichtliche Untersuchung, Tübingen 1951, ودراستنا في استبطان المعنى.. المذكورة من قبل.

(٢) انظر دراستنا تجلّى إلهي... (فيما تقدم ص ٩٥ هامش ٦٣) ص ص ١٤٢ و١٩١ ــ ١٩٢ وأعمال يوحنا ٩٧ ــ ١٠٢ M. R. (James, the Apocryphol New Testament, oxford, 1950 p. 245) وبصدد سر صليب النور «إن ما يوف نراه بالنزول من هنا ليس هو الصليب من الخشب =

التباين بين فكرة التجلي وفكرة التجسيد، وبالتالي كتباين بين الوعي الغنوصي والوعي التاريخي.

توجد في مجمع الملائكة plérôme حوادث حقيقية؛ ليس لها لا الطبيعة ولا الزمان، ولا المكان التي لذلك الحادث المصادر من المعتقد الرسمي والعقلاني، ولكننا، بعد عصور طويلة وكثيرة من الوعي التاريخي، متشبثين بقوة بالغة ببدهيات التاريخ الخارجي، الظاهر، بحيث إنه إذا فقدت واقعية دينية حقيقتها التاريخية الواقعة المادية، يبدو لنا أنها تفقد حقيقتها الواقعة بلا زيادة. ومع ذلك، إذا اعتصمنا من الغنوص، بسخرنا بمجمع الملائكة، بنبذ الحقيقة الواقعة للوجوه التي تسكنها، والحقيقة الواقعة للحوادث التي تتم فيها، لربما ننسى أننا نقترف، في نظر غنوصيّ أقلمة وعلمنة الفكرة المسيحية نفسها. بل أكثر سوءاً أن ما ينتزع من تماسك هو من الحوادث الدنيوية في اللحظة التي أدمجت فيها إلى حدود الحقيقة الواقعة التاريخية، بـ «تحويلها إلى دنيوية» هكذا معنى خلاص البشر نفسه. من هنا عندما يتهم الغنوصيون بأنهم كانوا أكبر خطر تعرضت له مسيحية العصور الأولى، ننسى بكل بساطة أنه في نظر الغنوصيين كان خصومهم يضعون المسيحية أمام خطر الموت.

إن حراجة هذه المضادات تشرح لماذا في النهاية اختلط المعنى الروحي، السماوي المتعلق بمجمع الملائكة (وسواس الغنوصيين في كل زمن)، أو ألغى ـــ بمجازية allegarès الورع التي كان يتبعها أولئك الذين كانوا يبذلون جهداً، بدون أن يتعرضوا لخطر تهمة «الهرطقة» للتغلب على الفجوة بين المسيحية التاريخية والمسيحية الداخلية. ولكن بالعثور على الغنوص في الإسلام، نعثر على معنى الحادث الذي تكون حقيقته الواقعة مدركة، من دون أن يكون عليه «الدخول في التاريخ» المادي. وهنا بالذات ذكرنا به

= ولا أنا هو الذي كان على هذا الصليب، أنا الذي لا تراه الآن، ولكن من تسمع صوته. لقد عرفت كوجود ما لم أكن بالنسبة للكثرة.. سوف تسمع أنه يقال بأنني تألمت، في حين أنني لم أتألم؛ مستمع القيل بأنني لم أتألم، ومع ذلك بلى، إنني تألمت. لا شيء مما قيل عني حدث لي. ولكن لم يقل هو هذا الذي، نعم إنني تألمت». حول دلالة الصليب المسيحي في العرفان gnose الإسماعيلي انظر كتابنا Triologie، فهرس S. V. صليب. كذلك مقالنا حول الإسماعيلية والرمز (مجلة الطاولة المستديرة) كانون أول/ ديسمبر ١٩٥٧، ص ١٢٢ ـــ ١٣٤.

وتأكدنا منه أيضاً، من أن الوضع الأولي كان آخر؛ فإن الدعوة النبوية مؤسسة فيه على تجارب إشراقية؛ ودراسة المسيح القرآني فيه متناغمة مع **أعمال يوحنا؛ والظهور** يبقى فيه **الحادث** الحقيقي الواقعي، المستثمر في حقيقة واقعة متميزة. بالطبع هذا لا يعني القول أنه جنَّب روحانيو الإسلام الجلجلات التي عاناها إخوتهم الصوفيون في مناطق أخرى. ولكن الوضع كان يختلف في جانب عن آخر. وقد حاولنا أن نحدد هذا الفارق بتحديد مجازفة الشيعة في المعركة الروحية. فإن هذا الفارق هو أيضاً، الذي يجعل من واجبنا التفكير والتبصر في التزعزع الذي يمكن أن يحدثه اليوم ذيوع «وعينا التاريخي» وفلسفته للتاريخ في وعي ديني كان غريباً عنها، لأنها لم تكن تعتقد بهذا العالم إلا في الاعتقاد بغاية، في معنييها: منتهاه وغائيته.

ولسوف نشير فيما بعد إلى أن التحديدات الحذرة المفروضة على الاصطلاح المجازي غير المؤذي (حينما ما يزال باق بعد على هامش المعنى التاريخي الحرفي كمعنى طبيعي واصل) هي في نفس المستوى مع القمع النهائي لكل تفسير باطني نبوي. من وجهة النظر هذه، لا نعتقد أن أولئك الذين يقدرون أن قمع الحركة الجبلية حددن بالنسبة للمسيحية، منذ القرن الثاني منعطفاً حاسماً، يبالغون[1]. فعندما التمس مونتان (مونتانوس Montanus) وتلامذته وحياً جديداً موزعاً من الملائكة رفضوا كهراطقة مقترفين مؤامرة ضد البابوية، ومنذئذ إن كل تجديد، كل مراجعة لتعبير الروح الحر تحت شكل رسالة نبوية ووحي أو كتفسير باطن نبوي للنصوص الموحاة سابقاً، لم تعد مباحة. ومحل الإلهام النبوي الحر حلت المؤسسة وسلطة الكنيسة العقائدية. قد يقال إن الأول هو الذي «يستمر» باسم آخر. ألم يكن الأفضل صراحة الاتفاق أنه كان يستحيل في الواقع على الكنيسة أن تتوافق مع «نبوة حرة»، مع وحي تلقائي من الروح. ولكن منذ ذلك أيضاً ينبغي أن يثبت التقليد في حرفية العقيدة. أغلق الإلهام النبوي وحذف الغنوص، واستبعدت أو دمرت جميع الكتابات الموصوفة بالكتابات المزورة، وأقفل في الوسط الغنوصي (بعضها لم يعثر عليه إلا مؤخراً) إنها ها هنا نفس المقدار من الأعراض المظهرة بمنطق وتلاحم وتأمين دواعي الوعي الديني التاريخي بخلاف الوعي الغنوصي.

---

(١) انظر Ernest Benz, Creator spiritus; Die Geistlehre des Joachim Von Fiore (Eranos Jahrbuch XXV) .Zürich 1957, le chapitre III: Montans Lehre vom paraklen pp. 293 ss.

تستتبع ذلك نتائج أخرى. إن تاريخ المعتقدات يمثل أمراً «يسير في اتجاه واحد». وال «هرطقة» المدانة من السلطة العقائدية تنتمي للماضي؛ لم تكن في «معنى التاريخ» أي في معنى نشر العقيدة؛ إنها تجووزت، لم يعد فيها إذن ما يدعو إلى العودة إليها، كما لو أن التفسير المتمثل فيها كان في وسعه أن يشكل حجة حالية دائماً. الأفضل، تبقى إمكانية دراسة مذهب، عقيدة من الماضي، حتى وإن كانت قد أصبحت «هرطقة» منذ ذلك الحين، دون وضع صحة معتقدها، أورثوذكسيتها، مع ذلك موضع الشك، بما أن صحة هذا المعتقد لا تنتمي إلى اللحظة التاريخية، لا مجال لإدانة المذهب الذي أصبح «هرطقة» بالاستناد إلى المعتقد الصحيح الذي يجب أن يكون معتقد العصور القادمة؛ ذلك أن تاريخ المعتقدات ليس من شأنه إشاعة أو التقاط «إشارات» يطلب فهمها في **الحاضر**، ويمكنها أن تضع كل شيء موضع التساؤل. فإن النصوص التي تتمتع بهذه الأهلية، ليس في مكنتها أن تعرضها إلا بـ «موضوعية» متحفظة على قارئ اليوم، من أجل وضعه في مواجهة هذه العقائد «على نحو ما ترد». ولا شك؛ ولكن على من تمثل في خاطره؟ من حقنا تماماً أن نرفض هذا السؤال، ولكن لا بد من الأقرار بأنه ينقصنا عندئذ مشكلة التفسير الباطني نفسه؛ لا يوجد مفهوم **للمعنى**، ولا **معنى** يتوطد، إلا بالنسبة لمن **يعنيه** هذا المعنى، ولكن ما هو المعنى الذي سوف يعنيه للحاضر تاريخ روحي لمن يقدر أن هذا التاريخ قد «تم تجاوزه»؟

مثل هذه الأعراض لا يعثر عليها في الإسلام التقليدي. فقد سبق أن عرفنا أن الفكر العميق والمميز للشيعة كان الإعلان بأن دورة النبوة التشريعية قد أقفلت **وافتتحت** دورة جديدة، هي دورة المسارة بمعنى الوحي، الكشف الإلهي المستور: دور الولاية، التي ما زلنا نعرف من مؤلفينا إنه، بهذا الاسم، تستمر في الواقع، في الإسلام وظيفة نبوية سرية أو باطنية (**نبوة باطنية**)، نبوة «تأملية» إذا صح المعنى، يدوم بها وحي له اشتراطاته الخاصة. (انظر الفصل الخامس). فضلاً عن ذلك يتصور في ذلك الروحانيون سليقة، نداء التصوف على غرار التجربة النبوية كأنه تجديد لهبته اللدنية. **فولاية** الأئمة، كمكلفين من الله، **أولياء** الله، لا يكون في الوسع مشابهته مع سلطة عليا لرجال الدين المسيحي؛ لذلك فإن الإمامة تكون حالياً في الوسع مشابهته مع سلطة عليا لرجال الدين المسيحي؛ لذلك فإن الإمامة تكون حالياً حاضرة في الغيبة. فإن المهرطقين heresiographices ليسوا «مؤرخي عقائد» بمعنى المصطلح الذي نفهمه من

هذه الكلمة (ولم يكن لكلمة تكفير أبداً هذا المعنى المحلى المحدود). وأنه لأمر ذو دلالة أن نتحقق من أنه كم تبقى مختلف المذاهب بالنسبة لمفكر إسلامي، **حالية**، **حينية**، أو دائمة في ملحاحية التنسيط. إنما العقيدة ينظر إليها وفقاً لل «بعد القطبي» ولا توضع قط وفقاً لما ندعوه نحن تطور المعتقدات. المذاهب والأفكار تشكل «إشارات» في نظر مفكرنا ويستجيب لها وفقاً لقابليته للتأثر بها شخصياً. إنها بالتأكيد تمثل له، تتقدم له لا إلى شخص ما مجرد من «ماضٍ جرى تجاوزه». سوف لا يفعل إلا أن **يستدعيه إلى ذهنه**.

إذن يجب أن نصل من ذلك إلى تبصر يتفق مع كثير من الاهتمامات الفلسفية في أيامنا، ولكن الأحرى بنا أن يقودنا إليها التفكير في أمور الإسلام. إن فكرة نقد «علمي» للمسائل الدينية يكون مدلولها مساو بالنسبة لأولئك الموهوبين بالحس الديني ولأولئك المجردين منه (من باب أولى بالنسبة لل «مؤمنين» و«لغير المؤمنين») ربما تكون على قدر من الخيالية كفكرة أداة يمكن على حد سواء أن يستخدمها الموسيقيون والأشخاص المصابون بالصمم الموسيقي. بيد أن السؤال كذلك يطرح نفسه: أليس لكلمة «علميّ» إلا معنى واحد؟ ألا تكون فكرة التفسير بالمعنى الروحي، بالمعنى الداخلي الباطني قابلة للتوفيق مع الفكرة الرسمية، المنهجية والشرعية.

٤ ــ تاريخوية أو اسبتطانوية؟

إذا كان المقصود قياساً أقرن حقاً فإن الأطراف تنجم من الوضع الذي خلصنا من تحليله. لذلك ربما نجد مخرجاً في الإفلات من الخيارات ومن المقولات التي فرضت هذا الوضع. ولنبادر إلى التذكير باختصار شديد، على نحو ما أتاح الوضع رؤيتها من الجانب الغربي.

إن حدث الإصلاح الديني في القرن السادس عشر قد جرى التبصر فيه بصورة متضادة، أحياناً كأنما قد عجل بنهاية الوعي التاريخي، مفضياً إلى علمنة مميزة لما تلا المسيحية، وحيناً آخر على العكس كأنما يحمل بذاته الدواء، ليس أقل من إعادة تأسيس، من إعادة انفتاح الإلهام النبوي الذي أغلق منذ القرون الأولى للمسيحية. وإنه لصحيح حقاً أن مارتن لوثر كان يتحدث في الزمن الذي كان فيه راهباً عن الزمن «حيث

كان يُعبّر فيه عن كل شيء بالرمز»، في حين أن همه منذئذ أصبح يقوم على à trader scripturam simplici sensu. غير أنه لا يجب أن ننسى أن ما يعزى في تكوينه الصوفي أيضاً كان مرده إلى اكتشافه الكبير في شبابه: la signification passive، المعنى السلبي الذي يعمل في كيان المؤمن أن يتم بالإيمان، حدث الـ «تبرير». وكان المعنى الحرفي، منذئذ يختلط بالمعنى التروبولوچي tropologique فلئن كان إذن قد جرى التغلب على أكثرية الأحاسيس الأربعة واصطلاحها المتكلف فلم يكن ذلك إلا بفضل استبطانية كان ينبغي على صحة المعتقد orthodoxic التالية أن تنسى معناها، والتي كان على الورثة الحقيقيين. أولئك الذين كانوا ورثة التاريخ البروتستنتي الذي يشير إليهم هذا التاريخ بالـ«روحانيين» لـ Sebastien Frank, Valentin Weigel. Caspar Schwenkfeld جميع مدرسة جاكوب بوهيم Jacob Boehme بصفة عامة، دون نسيان نظام روزيكروسيان raisicrucien نشرته كتابات جوهان فالانتين أندرياي Johann Valentin Andreae والتي كان لا بد من أن تخنق حرب الثلاثين سنة أمالها)[1].

مع ذلك أن تراثهم هو ما نعثر عليه في «التأويلي العرافي» عند لاهوتي الرومنسية الألماني الكبير فريدريك د. أ. شليرماشير Freidrich D. E. Shleirmacher (١٧٦٨ ــ ١٨٣٤). وورد اسمه هنا مناسبة لنا لتسجيل واقعتين بالغتي الفائدة لقصدنا. من جهة أن ما تخيله المؤرخ الفيلسوف ويلهلم دلثى Wilhelm Dilthy لفكرة مصطلح تأويلي كـ «تفسير متسامح»، يلبي بالإيجاب المسألة المطروحة هنا. في نهاية الفقرة السابقة كان بتأثير أعمال شليرماشير Schleirmacher. وللأسف إن التأويل الدلثى سوف يضيع في مستنقعات **التاريخانية** دون أمل توجيه ولا نقطة تثبيت. وكما يضار إلى استعمال متواتر اليوم لكلمة «تفسير النصوص القديمة» في العلوم الإنسانية، فإنه لأمر ذي دلالة أن يرجع هذا الاستعمال في أصله عبر أعمال دلثى إلى «ظاهرة الكتاب المقدس». ومن جهة أخرى، رأينا في أيامنا تفسيراً لاهوتياً للنصوص القديمة، مقاوماً بلا تبصر فكر شليرماشير، ومكافحاً لكل تاريخانية تنزوي بنفسها في مأزق لا أمل فيه. وكما يكون من المحتمل أن يكون الدارس أو الباحث المسلم قلما سمع كلاماً

---

(١) انظر أبحاثنا حول **التأويل اللوثري**، تقرير في Annuaire ١٩٣٩ ــ ١٩٤٠ لقسم العلوم الدينية، مدرسة الدراسات العليا ص ص ٩٩ ــ ١٠٢.

عن هذا الوضع. فمن المهم هنا قول كلمة فيه، لأن معرفته افترضت من أجل مجابهة مع الموقف اللاهوتي في الإسلام، من أجل لاهوت أو فلسفة مقارنة.

لتونا ألمحنا إلى **التاريخانية**. فعندما يمر الوعي التاريخي يتضخم بحيث لا يدع قط للفيلسوف الأمل في أن يضع نفسه خارج التاريخ، بما أن جميع الآونات بما فيها آونته، تكون تاريخياً متكيفة ومحددة، فلم يعد يبقى إلا محاولة سؤال الحياة الشخصية والتاريخية كما فعل دلثى، هناك حيث الدلائل تحددت فيها بنُصب دائمة وسهلة البلوغ لفهم المعنى الداخلي الذي يتضح فيها. وإذ هو صائر للارتقاء إلى صف العلم للغاية، فإن تأويل النصوص هو عندئذ الـ «تفسير الفهم»، فعل إدراك المعنى الداخلي الذي لا ينكشف إلا بشروط معينة. أولها جميعها هو أنه يوجد في الحياة نفسها علاقة بين المؤشر وبين الأمر الذي يتكلم عن نصّه؛ وليس أقل ضرورة منه أيضاً، «علاقة حيوية» علاقة تضمين متقدمة بين المفسر والمؤلف الذي يتكلم عن هذا الشيء في هذا النص. فتفسير النص هو هكذا (كما لدى الرواقيين) «علم الفردانية» ولسوف يكون نجاحه الفني بلوغ صحة موضوعية.

لكن هذا نفسه ألا يفترض تثبيت ما وراء تاريخي trashistorique. بالتأكيد أنه لا يفهم أفلاطون إلا من يتفلسف برفقة أفلاطون؛ ولعمل ذلك يجب والحال هذه فهم **معنى** الأفلاطونية. وربما نتخلص من ذلك بالقول أن «آونة تاريخ الفلسفة» هي أن هذه الآونة هي نفسها صورة زمن ماضٍ، أو أنها أحد الـ«ينابيع» التي تتيح إعادة بناء هذه الصورة. حسن جداً، ولكن لفهم نتاج ما من حيث هو **مصدر**، لا بد أيضاً من فهمه بطريقة معينة، التصميم من أجل معنى معين، بل أكثر أيضاً الاعتزام من أجل معنى يجب بإزائه معرفة لماذا ينظر إليه كمصدر[1]. عندئذٍ لا بد إما الدوران بلا غاية في «دائرة التأويل الباطني» أو الرزوح أمام منظور أفق يتراجع أبدياً كلما امتد واستطال خط الزمن المستمر والمنتظم لتسلسل الأحداث، خط الزمن «غير الموجه» ــ إلا إذا

(١) انظر Wilhelm Diltheys, Gesammelte Schriften, v. Band: Die geistige welt Einleitung in die philosophie des Lebens, Leipzig Und Berlin 1924, pp. 317- 330: Die Enstehung der Hermeneutik, et R. Bultmann تفسير العهد الجديد، تقديم وترجمة بقلم O. Lappouerière باريس ١٩٥، الفصل الثاني: مشكلة التأويل ص ٤٣ ss.

فلسفة ميتافيزيقية معينة لا تجرؤ حتى الاعتراف بأنها كذلك، ولا تقر باسمها الحقيقي بفلسفتها الأخروية، لا تحدد بمطلق الحق السيرورة (السياسية، الاجتماعية، الثقافية) ولا تؤسس «ديالكتيكا للتاريخ» كشرح علماني لـ «خطاب في التاريخ الشامل» لبوسويه Bossuet، ناسياً بأن وجهة نظره الخاصة، هي مشروطة بالضرورة، هي أيضاً، كوجهات النظر الأخرى. بالاختصار، ما إن أسس هذا الشعور بالتاريخانية المادية الخارجية، وفرض من الـ «ماضي»، بمجرد اعتباره ان هذا الماضي كأنما هو مقفل ومتجاوز، دون تكرار ممكن. لم يعد للفيلسوف إلا أن يتأكد أنه لا يوجد «سبيل للمقارنة بين التاريخ والحقيقة، بين الفرد والفكرة، بين اللحظة والأبدية». والسؤال سيبقى مطروحاً. «كيف تكون الحقيقة تاريخية، وكيف التاريخ يكون حقيقة؟»[٢]. هذا هو السؤال بالضبط الذي يكون كل غنوصي عرفانيّ (بالمعنى الأوسع للكلمة) في موقف لطرحه على كل من ينبذ فكرة الغنوص، العرفان باسم التاريخانية.

أو بالأحرى، إن هذا السؤال هو الذي يرفض به كل غنوصي مسبقاً موقف اللاغنوصي الذي يعطي أصلاً للقياس الأقرن. ومع ذلك، كما في الباطنية الإسلامية، حيثما تأبد الروح الغنوصي مع فكرة المعرفة المنقذة وتجليات مجمع الملائكة، فإن هذا التأبد ينطوي على غياب أو على العمل على إخفاق ما كان يشار إليه قبل هذا كالـ «تضخم في الوعي التاريخي». وكان هذا زمناً طويلاً مكاناً مشتركاً لمعارضة الروح «اللاتاريخية» للهلينية بالتاريخانوية التي يفترضها دين خلاص؛ ولكن، بالفعل، إن هذا المفهوم للتاريخانوية هو المهم؛ لأن المسألة الكبرى هي أن الـ «زمنية» ليست مرادفة لما نفهمه بصورة دارجة من الـ «تاريخانوية». ولسوف نرى في هذه النقطة أيضاً أن روحانية الإسلام الإيراني صاغت على وجه الدقة التميز الحاسم، وبه فإن تلقائية صوفية تنبؤية تبدو لنا وكأنها قد سبق أن حلت دفعة واحدة ما هو موضع اهتمام دائم في انشغالات الفلاسفة الحاليين: يوجد زمن آخر غير زمن **التاريخ**، زمن حقيقي واقعي، مقدس، هو زمن حوادث العالم اللامرئي الذي تكون النفس «مكانه» (انظر فيما بعد الفصل الخامس).

---

(١) ep. Bernard Gratherysen, les paradoxes de l'histoire de la philosophie (Théoriam, vol. 5, 1939 part 3) p. .264.

اعتدنا منذ علم الظاهرات العجلى، على معارضة الطبيعة بالتاريخ بالنظر إلى أن التاريخ هو تاريخ علم الإنسان. الواقع أن طبيعة وتاريخ (وهذا ما ندعوه هكذا) في نظر **الحكماء والعرفاء** في الإسلام، ينتميان كلاهما إلى عالم الصيرورة، واقعين كذلك هذا وذاك تحت سلطة العنصر الفيزيائي pgysis لذلك فإن الزمن التاريخي الذي تعارض به فلسفة ما بعد هيجل صيرورة الطبيعة، ليس نفسه في الواقع في نظر إشراق الشيعة والصوفية إلا تطبع، تجنيس الزمن، لأنه غير واف بالغرض الكلام على سقوط الروح في الزمن فاهمين بذلك سقوطها «في التاريخ»: كان ينبغي بالأحرى الكلام على سقوط الزمن نفسه في **التاريخ**. عندئذ فحسب يمكن أن نفهم كيف أن استبطان المعنى يحدد تغيّر اتجاه الزمن.

هنا بالذات، توجد في اللغة العربية عبارة جوهرية (مألوفة أيضاً في الفارسية على جانب من الازدواجية فريدة الغنى؛ إنها كلمة حكاية، التي تعني «تاريخاً»، «رواية» وهي بهذا المعنى تعني «محاكاة»، تقليداً، «إعادة، تكرار»، كما لو كان فن المؤرخ يمت أساساً إلى فن الإيماء[1] ذلك أن كل **تاريخ** في الواقع يجري في هذا العالم المرئي هو التقليد، **المحاكاة** لحوادث تمت قبل كل شيء في النفس «في السماء». ولذلك فإن مكان الـ hierohistoire أعني إشارات التاريخ المقدس، ليس مدركاً من الحواس، لأن مدلولها، معناها يُسند إلى عالم آخر. وهذا الاستبصار يصدر عن استشعار تلك الفضاءات المتعددة، عن تلك «المجموعات من الأكوان» التي تطرقنا لها من قبل (& ٢) ومن هنا. من الاستشعار بأن **حقيقة** كل حادث يجب أن يؤخذ على مستوى الحقيقة الواقعة حيث هذا الشيء. هذا الحادث **حقيقة وقع** (انظر جملة ما سيقال، للفراغ من هذا الأمر، متعلقاً بالإمام الثاني عشر). إن تفسير النص الروحي القديم وحده يقي وحده حقيقة **الحكاية**، حقيقة التواريخ النبوية للتوراة والقرآن. لأنه يدرك منها **المعنى الروحي** على المستوى الذي يتم فيه في واقع الأمر الحادث، في الزمن الخاص به، زمن ما قبل التاريخ metahistoire. كل شخص يفهمه لا يعاني أبداً

---

(١) انظر كتابنا: التأويل الروحاني المقارن (مذكور هامش ٤)، فهرست S. V. **حكاية** وحول **حكاية** كمفتاح لـ recital mystique) انظر دراستنا: من **الملحمة البطولية إلى الملحمة الصوفية** (إيرانوس ــ جهربوش XXXV) زيورخ ١٩٦٧ ص ص ١٩٥، ٢٥٧ ss.

من ضرورة نزع الخرافة أو «اللاميثولوچية» في حكايات التوراة والقرآن، لأنه إذا لم تكن هذه الحكايات من التاريخ (كما تاريخ يوليوس قيصر الدنيوي مثلاً) فهي ليست أكثر من أسطورة.

بالمقابل يعاني المرء من الشعور بمأساة أمام الجهد المعاصر في اللاهوت (مدرسة ر. بولتكان R. Bultman) التي، وهي واعية تمام الوعي، بطريقة التاريخانوية المسدود، لا يقل استمرارها في أنها تعارض بوضوح رفضاً أصبح تقليداً للأفق الوحيد الذي ينقذ مع ذلك من اللاأدرية بجميع أشكالها، بما فيها الأشكال الأكثر نقاوة والأكثر صحة. فعالم اللاهوت وقع عندئذ في الشرك؛ نراه يستسلم للتاريخانوية في اللحظة نفسها التي يدعى فيها إنه يحاربها، عندما يصل من ذلك إلى الكلام عن ضرورة نزع الميثولوچيا (Entmythologisierung) من المسيحية بحجة المقصود مع دنيا التوراة، وفي الحكايا التوراتية صورة لعالم أصبح «تاماً»[1]. وكان الغموض بالغاً حد أن اللاهوت هذا نفسه وصل من ذلك إلى أن يعزى إلى الفكر الأسطوري الذي لا شيء يربطه به ويبقى الخاص بالفكر العقائدي العقلاني، ألا وهو **إسقاط الفعل** على صعيد حوادث العالم. ويؤكد لنا أن الأسطورة يجب أن تفسر «وجودياً» وليس «كوسمولوچيا». ولكن في ماذا ينفى التفسير الثاني الأول؟ ولماذا عندئذ يُسند إلى الغنوص، العرفان ما هو العكس؟. وعلى هذا النحو فإن الفكرة الغنوصية عن خلاص البشر تُتَّهم **بإنقاص** الكائن المؤمن إلى معطى، إلى مسلم به من هذا العالم، في حين أن الكائن المؤمن بالنسبة للعهد الجديد يبقى خارج هذا العالم. ومن الغريب أن تكون إلى هذا الحد الفكرة الغنوصية عن مجمع الملائكة وحوادث هذا المجمع، فكرة الوجود السابق **للأرواح وللحد**، الـ «صليب» (**ستافروس** Stavros) الذي يفصل عن هذا العالم مجمع الملائكة.

هل نؤمّل أنه لو كنا نتجاهل أقل قليلاً كل ما يدعى **غنوصاً**، عرفاناً بصفة عامة، سوف يتكلم خصومه بخلاف ذلك؟ إلى أن يتحقق ذلك، فإن اللاهوت الغنوصي نفسه

(١) ر. بولتمان، مصدر سابق؛ وبخاصة صفحات ١٤١ ss، ١٧٩ ss، ١٩١ ss، التي تراكم على ما يبدو لنا أخطر الخلافات في مفاهيم الصوفي، الرمزي والتاريخي، وهي خلافات ترجع في جزء منها إلى عدم تجربة متعاقبة للازدراء الذي وضع فيه اللاهوت الديالكتيكي علم الأديان، الذي كان قميناً على الأقل بالضغط لتوسيع أفق المسائل وحقل التحققات.

قد قُلّص إلى تقريب حادث صليب الجلجلة، كأنما هو بمثابة **واقعة تاريخية**، وحادث البعث كأنما ليس بمثابة ذلك. لأن أثره التاريخي الوحيد هي **رؤى** تلاميذه الأوائل. وهذا المثل العظيم هو الإقرار أيضاً بالتنازل. الإقرار بعجز شامل في التصور بأن للرؤى الحقيقة الواقعة، الكاملة **للحوادث** ــ حوادث ليست حقيقتها الواقعة وزمنها ومكانها هو حقيقة، وزمن ومكان حوادث التاريخ الدنيوي، ولكن تلك التي تكون خاصة بما يسميه إشراقيونا في الإسلام بمثابة **المناخ الثامن**. ولقد كان هذا موضوع تحرياتنا السابقة(١). والموضوع الذي سوف يطرحه كمسلمة إنجاز هذا العمل الحاضر (انظر الكتاب السابع). لنقل ذلك: إذا كان من العبث البحث عن آثار البعث على صعيد التاريخانوية المادية لأن ها هنا على وجه الدقة مملكة الأموات، فيجب كذلك أن تكون الأم المسيح تماماً كبعثه حادثاً يفوت، يفلت من التاريخانوية المادية للتاريخ الخارجي. وإلا، فليس هناك إلا استخلاص جميع النتائج من «الله مات» لنيتشه ولا شك أن اللاهوت موضوع البحث يكون قد انتهى أمره. ولكننا قد تأكدنا سابقاً من الأزمة أن مثل هذا الإدراك الـ «حديث» للأمور يمكن أن يهيّج في النفس المسلمة التي ما تزال مؤمنة. وبالمقابل سوف نستطيع هنا الرجوع إلى الآيتين القرآنيتين ٤/ ١٥٧، ١٥٨(٢).

---

(١) انظر مؤلفنا أرض سماوية... كامل الفصل الثاني من القسم الأول («في المناخ الثامن»)، وكذلك النصوص المترجمة في القسم الثاني ونحن نرجع كذلك إلى أبحاث جيلبرت دوراند الحديثة التي تتلاقى مع أبحاثنا. انظر مقالاته الهامة: Le statut du symbole de l'imaginaire (مجلة نور وحياة ٨١، ليون مايو ١٩٦٧ ص ص ٤١ ــ ٧٤)؛ Taches de l'Esprit et Imperatif de l'Etre: pour un structuralisme gnostique et une hermeneutique docetiste (Eranos Jahrbuch XXXIV, pp. 303- 360) Zûrich 1966; Les structures polarisantes de la conciense psychique et de la culture (ibid XXXVI pp. 269- 300) Zûrich 1968.

(٢) هذه الآية القرآنية ٤/ ١٥٧، ١٥٨ هي: ﴿**وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً * بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً**﴾ ولما كانت هذه الآية تلتقي بتعليم **أعمال حنا** (الواردة في هامش ١٢٧) من المهم لفت النظر إلى هذا التعليم هو أكثر نفاذاً بكثير من تصور الدوستية الخشن والدارج (أو على الأقل التفسير المجمل الذي يعطى عنه إجمالاً) ألا وهو أن المسيح لم يكن إلا خيال جسم لا يتألم إلا في الظاهر.

وقد يقال دراسة للمسيح، «دوسيتيه docetisme»، دون معرفة ما هي «الدوسيتية»، ليس الإيمان في مستبهم (تصور تخيّلي خادع) أو طيف، شبح، ولكن حقيقة الأمر Caro spiritualis رؤيته، ظهوره (daké) لا يمكن أن يدرك إلا بالحواس الروحية. «فالدوسيتية le docetisme» هي النقد اللاهوتي للمعرفة بالإيمان الصرف. وهو كذلك كما نجده في **أعمال يوحنا**، المذكورة من قبل وفي كتب أخرى قريبة باقية حتى الآن. ولنلاحظ صراحة أن هذه الكتب الـ «غنوصية» لم تكن ثمرة تأملات نظرية من علماء؛ إنها مورست من قبل شعب بسيط مؤمن، كانت **للتجليات وللرؤى** بالنسبة له قوة **الحوادث**. وإذا كان اللاهوت في أيامنا ينكرها، أفلا تكون النعوت والتكيفات الأخروية التي تحب الافتخار بها، يمكن أن تتقلص إلى بناء ديالكتيكي بحت؟

إذن، إن المسألة المطروحة بالاعتبارات التي سبقت، في النطاق الذي سيبدو لنا سياقاً، مدرج **الاستبطان** كمبلى لضرورة قصوى عاملة على عكس ما تتطلبه **التاريخانوية**، لا يمكن تجنبها؛ وهي تعود إلى أن نتساءل ما إذا كانت التاريخانوية حالّة في جوهرة الوحي أم إنها إذا لم تكن كذلك ما هي إلا موضوعة ممكنة بين موضوعات أخرى thematisation. ولا يمكن إنكار المسألة إلا إذا كنا نستبق الحكم فيما نحن بصدده. وهذا الإدخال في البحث يصدر من الواقعة، غير المنكرة، إنه كان هناك منذ الأصل مسيحيون أدركوا وعاشوا المسيحية، دون أن يكون الحادث بالنسبة لهم متعلقاً بالنسيج المادي للتاريخ الخارجي. فالشكل التاريخي يطابق موضوعية thematisation ضرورية لحوادث النفس، لأن هذه الحوادث تشكل «تاريخاً للخلاص». ولكن عندئذ، أما أن يكون «تاريخ الخلاص» هذا مدركاً هنا فحسب حيث يتم حقيقة في الواقع، في عالم النفس. في مكان وزمن عوالم النفس، وأنها تاريخ رمزي لكل القوة التي لا تغتفر لحقيقتها، إذ يمكن ألا نفهم ولكن لا ندحض الرموز. أو أنه يكون ملقىً، مسقطاً في نسيج الحوادث الخارجية كما لو أنه كان بكل بساطة حادثاً منها. ولكن لهذا ما عملت إرادة التاريخانوية الخارجية هكذا على «جعله مادياً» فإن ديالكتيك الـ «مادية التاريخية» يمكن منذ حينئذٍ بسهولة التغلب عليه و«تجاوزه».

وها نحن من جديد في قلب المأساة. فما من فكاك للبحث من أجل هذه المأساة في العجز اللاهوتي الذي تأكدنا منه فيما تقدم، لأنه إذا كان اللاهوت يعترف بحق أن ما يجب التفتيش فيه عن آثار النشور ليس قط الصعيد التاريخي للوقائع المادية، وإنما ينبغي لها لهذا وقبل الكلام عن «نزع الميثولوچيا» الضروري التعلم أنه يوجد **تاريخ روحي** وحوادث وزمن تكون فيه عند مجموعة أو عدة مجاميع عليا حقيقية تماماً، وإن كان تماماً غير تلك التي اعتدنا حصراً توصيفها بالـ «تاريخية». وهذا، إنه معرفة إلى أي مستوى من الكائن يرد الحادث الحقيقي، ويكفي أن يكون غنوصياً قليلاً من أجل أن يعرفه، أو من أجل أن يتعلمه في كتاب **أعمال يوحنا** المذكور فيما تقدم. وأنه لـ eo ipso اكتشاف الحقيقة الواقعة **للزمن الروحي**، لهذا الزمن للنفس. حيث لا تكف حوادث جديدة عن التحقيق حتى، مثلاً، وإن أقفلت حلقة النبوة التشريعية. وسوف نتحدث فيما بعد عما يستمر بالنسبة للشيعة بعد نهاية النبوة التشريعية. فعندما يبقى أفق المستقبل مفتوحاً، أو أنه يكره على أن يظل مفتوحاً لإلهام تأويل نبوي للكتاب المقدس فإن الوقائع نفسها تحدث، والدعوات الربانية نفسها تُغلق. أن توزياما، يمكن هكذا أن يلاحظ في وقائع التاريخ الروحي في المسيحية وفي الإسلام. حتى لقد أثير ذكر ذلك مرات عديدة أثناء أحاديثنا في إيران.

سوف نذكر هنا فحسب بحالة جواشيم دى فيورى Joachim de Fiore في القرن الثاني عشر. الذي انكشف له في إشراق فجر فصحي المعنى الداخلي للكتابات المقدسة والذي ترك أمانة هذا الوحي في شكل ثلاثة أبحاث كبيرة لتفسير نبوي للكتابة المقدسة[1] intelligentia spiritualis. وبمزامنة عجيبة وجد نفسه الـ «قس النبوي» معاصراً لإعلان الإسماعيلية للقيامة الكبرى في قلعة الموت بإيران (الثامن من آب/ أغسطس ١١٦٤) التي كانت تشيد الإسلام الروحي الخالص، والتي أجرت نفسها

---

(١) انظر مقالة أرنست بنز الوارد ذكرها ص ١٥٧ هامش ١٢٨، كما الطبعة الجديدة لمؤلفه الكبير Ecelesia spiritualis، شتوتجارت ١٩٦٤. ولسوف يكون في ذلك فائدة كبرى للعمل على استنتاج بعض السمات المشتركة بين تأويل جواشيم دى فلورى النموذجي وتأويل الإشراق الشيعي.

مجرى «سر طقوسي» أكثر من كونها «واقعة تاريخية»[١]. ولم يكن من شأن وحي جواشيم دي فيوري إلا أن يحدث أزمة خطيرة في قلب الكنيسة الوسطى عندما أراد آخرون بعده أن يعملوا على إدخالها «التاريخ» ولكن فكرته الصرف، وقد ترددت عبر العصور، غزت جميع فلسفات ولاهوتيات روح القدس Paraclet. وقد وجد استحساناً تفتح إلهامات نبوية مثيلة في الأوساط البالغة الورع في ألمانيا. حيث أمكنها أن تؤكد نفسها كأوفياء للإلهام الأولى لروحانيي الإصلاح. إنها لرؤية ــ مضيئة التي توسعت بإفاضة لدى جاكوب بوهيم Jacob Boehm (١٥٧٥ ــ ١٦٢٤) إلى تفسير نبوي للرواية التوراتية للخلق المستيريوم ماغنوم le Mysterium Magnum. وأدرك جوهان ــ البرخت بينجل Johan – Albrecht Bengel (١٦٨٧ ــ ١٧٥٢) بتأثير إشراق روحي مفاجئ، تلقائياً كل المعنى الداخلي للكتابة المقدسة[٢]. وأخيراً مثل لا يقل بهاء للسليقة النبوية، تلقين رؤية، هي حالة التيوصوفي السويدي الكبير عمانويل سويدنبورغ Emmanuel Swedenborg (١٦٨٨ ــ ١٧٧٢) وعمله الضخم في التفسير النبوي للمعنى الروحي.

إن ما يهم ملاحظته هو أن تفسير المعنى الروحي، الداخلي، الباطني، يكون حيثما كان محكوماً لدى روحانيي المسيحية كما لدى روحانيي الإسلام، بثوابت ثلاث: ١ ــ شريعة صارمة، شريعة التوازنات، أعني فكرة «رمزية العوالم» **(توازن العوالم)** ولدى الإسماعيلية «موازنة تأرجحات» العوالم، وهو ما يفترض إقرار وجود هذه العوالم وكثرة أصعدة المرجعية، وباختصار الخطوط المميزة لعلوم الكونيات الغنوصية ــ

---

(١) انظر مقالتنا Pour le huitème centenaire d'Alamût التي ورد ذكرها من قبل: وبمناسبة البعث الأكبر المنادى به في قلعة الموت، في ٨ آب ١١٦٤ نذكر فيها بـ: Resurrectio non est factum historieum sed mysterieum liturgieum. يمكن أن يفهمه ذلك الذي يكون بالنسبة الـ «سر الطقوسي» ينطوي على أكثر حقيقة من أي واقع تاريخي؛ انظر في هذه النقطة التحليلات النفاذة التي قام بها Pjotr Hendrix.

(٢) التفكير هنا بقاعدة J. A. Bengel في التأويل: To totum applica ad textum, re, totam ad te، وهي قاعدة ذهبية مطابقة لروح لوثر الشاب. وتجنب عندئذ المقارنة هذه القاعدة لدى السهروردي **(في كلمة التصوف)**: «أتل القرآن كما لو كان لم يوح به إلا من أجل حالتك الخاصة» فإن وحدة التأويلين للتوراة والقرآن هي حقيقة مؤثرة.

٢ ــ وتوجد هذه الفكرة، وهي أن الحقائق السماوية الواقعة، من المجمعات الملائكية، التي تتضح في **الظاهر** apparentiae reales، يُحصل عليها، في كل مرة وفقاً للحالة الروحية للإنسان الذي يدركها ــ ٣ ــ هذه الفكرة أن جميع الحوادث الملاحظة أو المرورية كأنما هي جارية خارج النفس، هي بالشفافية التي تمنحها شريعة التوازنات بمقدار ذلك تعابير رمزية لحوادث داخلية للنفس، وإن النفس لا تعي حتى حوادثها الخاصة إلا بفضل شفافية رموزها هذه. وكل هذا هو أيضاً بعيد عن المنهج المجازي لقدماء المؤولين منه عن المنهج المجازي الممارس زمناً طويلاً بالعلم الحديث للأديان من أجل «شرح» الميثولوچيات[1].

تتيح هذه الثوابت تثبيت عدد معين من الترابطات التي تستقر، ما إن ينفتح الوعي، المتحرر من سلاسل التاريخانوية المادية التي نحتتها بنفسها من التفسير النبوي، كما أن «الفلسفة النبوية» تحرر معطيات جاهزة. فهناك **تفسير تاريخي** لا يفوته ما يكون غير مفيد من الماضي «المتفاعل في اتجاه واحد»، المشيد بنفسه، إلا بأن يفرض منه بالقوة **اتجاهاً** للتاريخ يشكل موضوعاً؛ وهناك **تفسير تنبؤي** يواصل، يعلى التاريخ **الحقيقي الواقعي**، ولكن كذلك المخبوء إلى صعيد يتجاوز toto caclo حقيقتنا المادية، معطياتنا عن الواقع وبدهياتها الـ «حديثة»، بداهاتها المميزة. توجد حقيقة تاريخية، وتوجد حقيقة نبوية؛ ويوجد معنى تاريخي، ويوجد معنى نبوي؛ وهناك تاريخانوية للحوادث التي تكون بحد ذاتها قبل التاريخية metahistorique، وللتعويض، وللتبرؤ من هذه التاريخانوية هناك استبطان للحوادث الخارجية. يوجد زمن كوني مستمر، كمّي ومنتظم، زمن خارجي، يقاس بحركات الكواكب، وهناك زمن نفسي ــ روحي داخلي،

---

(١) وكل هذا يدل كذلك على أن «نزع الأسطورة» المزعوم في اللاهوت ليس إلا مأزق جهل. للمقارنة أيضاً المقال الإيحائي لفريدمان هورن، Swdenbarg Vision einer Neuen Christeheit (2 1957 Offene Tare) مذكراً كيف أن توماس مان في (Joseph und seine Brüder) يميل إلى جعل الحدث التاريخي شفافاً، بإظهاره كيف أن رجال التوراة «كانوا يقودون» (وهو ما يعني اشتقاقياً التأويل) الحدث الأرضي، الدنيوي إلى شكله الغيبي، إلى حقيقته السماوية التي لا تبطل البتة الحقيقة الدنيوية، وإنما على العكس تؤسسها وتكفلها، ويمكن هنا اتخاذ قاعدة سويدنبورغ كقاعدة ذهبية: «جميع (الملائكة) يتلقون السماء التي هي خارجهم وفقاً لصفة السماء التي تكون في داخلهم» De caelo et Ingerno بند ٥٥).

زمن خاص بحوادث النفس، زمن كيفي صرف متقطع (تصيغه فكرة tempus discretum ملائكية العصور الوسطى الاستشعار من قبل).

وبدون هذه المفاضلة لزمن يكون آخر، آخر غير الزمن الخارجي في تسلسل الأحداث يحسب الدورانات، الكواكب، إنه لا شك مستحيل **فهم** النبوة prophétologie الشيعية. إن **تحقيب** التسلسلات hierohistoires التاريخية للأنبياء، سواء أكان ذلك في الشيعة الاثني عشرية (كل واحد من الأنبياء الكبار متبوع بأثني عشر إماماً معظم أسمائهم يمكن مطابقتها في التوراة) أو في الإسماعيلية (الأئمة السبعة لكل نبي المناداة بالقيامة الكبرى في قلعة الموت عام ١١٦٤، كحادثة في **منتصف عيوننا** Aiôn)، كل هذا التحقيب سوف يبدو كـ «مشهد من روحنا» لمن سوف لا يدرك أنها تعزل من الزمن الخاص للتسلسل التاريخي، ولسوف يظهر بالأحرى بسهولة (ولكن عبثاً) «مفنداً، مدحوضاً» بواسطة وجيز للتاريخ أو لعلم الآثار لا نتكلم فيه، من الجهتين، تحت الغلاف الأسماء نفسها، عن الحوادث نفسها.

لأن حوادث التسلسل التاريخي hierohistoire هي التي تبقى الإمكانية **للمستقبل** مفتوحة بالإيجاب مذكور من قبل النبي نفسه **في حديث مشهور** أن للقرآن سبعة أعماق باطنية (انظر فيما بعد الفصل الخامس والكتاب الرابع الفصل الثاني). هذا التوكيد، كأساس للشيعة نفسها، يوجه فيها الروحانية كلها وجهة مماثلة للوجهة التي تحددها في المسيحية فكرة البارقليط (روح القدس)، بما أن الـ «إمام المستور» كذلك، يتقلد، بعد النبي، اسم ووظيفة الروح القدس في آن واحد[1]. وقد ظل الوعي الشيعي منفتحاً للتوقعات والاستشعارات في حين إسلام الأكثرية يعيش بداهات الشريعة، المحققة والمصاغة نهائياً. والإمام سوف لا يأتي بشريعة جديدة، وهو ما سيكون تناقضاً ولكنه «سوف يفتح» الأنتللجنسيا الروحانية intelligentia spiritualis أعني تأويل الوحي

(١) بالنسبة للتفسير الشيعي للآية من **إنجيل يوحنا** ١٥: ٢٦ المعروفة لدى مؤلفينا. انظر حيدر آمولي: **جامع الأسرار** (حاشية ٢٩) ص ص ١٠٣، ١٠٤؛ ابن أبي جمر، **كتاب المجلى**، ٣٠٨ فهذا وذاك يماثلان صراحة البارقليط بالإمام الثاني عشر. انظر هنا أيضاً التأويل الذي يعطيه عبد الرازق الكاشاني تلميذ ابن عربي لفاتحة السورة الثانية من القرآن أ ل م. بردها إلى ذات جبرائيل الذي يقول إنه الروح القدس، العقل الفاعل والإمام الثاني عشر.

المحمدي وجميع الوحي السابق. ولكن من هنا إلى ذلك الحين ومنذ عشرة قرون خلت من زمننا نحن، فإن الإمامة دخلت في الغيبة. فلا يمكن رؤية الأئمة إلا في الحلم أو في الاستبصار الذهولي في صلاة **مناجاة**. بيد أن الأئمة يستطيعون، على هذه الصورة أيضاً. الكشف عن معنى أو صلاة، وهذا يكفي لتركيز ثقتهم المطلقة بيقين يتحدى جميع القوى. ولسوف نرى فيما بعد أكثر من مثل أثناء هذا الكتاب.

بالتأكيد، من الجدير الكلام على **سلطة** الإمام والأئمة، ولكن المقصود شرعياً **سلطة روحية** محض وليست سلطة مضارعة، باسم آخر، لسلطات هذا العالم، ذلك ان التأكيد النبوي المعطى معنى مستوراً داخلياً (باطن) لكل ظاهر هو على وجه الدقة الذي يؤسس السلطة الإمامية، وإن هذا التأكيد هو الذي يكفي للإنذار بالخطر في صفوف دين الأكثر شبيه بما أيقظه في المسيحية شخص كمونتان Montana أو كجواشيم Joachim de Fiore. إلا أنه في الإسلام هذا التأكيد يرجع، حتى قبل أن ذكره النبي، في زمن سارته الخاصة إلى النداء لدعوته النبوية الخاص، أعني حتى الدور الذي اضطلع إلى جانب النبي سلمان الفارسي أو سلمان باك Pâk، (سلمان الطاهر)، هذا الوجه الغامض الذي سبق لنا أن ذكرناه هنا، والذي يهيمن من علو شاهق على أفق الإسلام الإيراني. وفي وسعنا من الآن فصاعداً أن نحسن الفهم أكثر لابن الفارسي المزدكي هذا، المنطلق من وطنه بحثاً عن النبي الحقيقي الذي وجده في البلاد العربية والذي لقنه سليقته النبوية، بمساعدته للوعي بحالات الأنبياء السابقين الروحية، وعلى أن يتمثلها في ذاته نفسه. وعن هذه الـ «وزارة الملائكية» التي اضطلعس بها سلمان إلى جانب النبي كصاحب ملقّن، نجم أن **التأويل**، المتابعة إلى المعنى المستور (بالمعنى الذي يخصص «للحاضر» من يلتقى به) يرجع إلى أصول الإسلام نفسها، على نحو ما تتصوره وتبشر به الباطنية الشيعية[1]. فالـ «وزارة الملائكية» لسلمان تقدم نموذجاً تحت الظاهر الدنيوي المرئي، للصلة التي يؤسسها التجلّي بين النبي والـ «ناموس الأعلى» أعني ملاك الوحي الذي ينصب النبي كروح قدس Paraclet، هذه الصلة الماثلة في الإسلام في أصل «ظاهرة الكتاب المقدس».

(١) انظر L. Massignon, Salman Pak et les premices spirituelles de l'islame iranien (1934) in operaminara I, Beyrouth 1963, pp. 443 – 483.

لو كان معنى السليقة الصوفية في إعادة حالة النبي الروحية، ولو كان النداء الباطني التنبؤي للصوفي هو هكذا مؤسساً على المعنى الباطن للوحي لافترض هذا أن يكون بجانب الصوفي سلمان، أو بقول أفضل أن يوصل إلى «سلمان موجوده» (الـ «سلمان الخاص بعالمه الصغير Slmân microcosme» كما يقول بذلك بحث إسماعيلي قديم جداً)، لأن علاقته الداخلية مع الإمام، مصدر وضمانة هذا المعنى الباطني تقوم على هذا النحو. لذلك أيضاً فإن فكرة الإمام تستعلي على كل من الأمثال الأرضية المضروبة؛ فالإمام المرئي مؤقتاً على هذه الصورة أو تلك من مجمع الملائكة الاثنى عشر لم يكن إلا القطب الدنيوي لإمام أبدي، والعتبة المفضية لبلوغ هذا الإمام الأبدي. والإمام بذاته هو **التجلي، المظهر** الأبدي، **الأنتروبوس** Anthropos السماوي، الوجه الأنترووربومور فوزى الإلهي (واسم Melchisedek الذي أعطى له في أحد الأبحاث الشيعية الإسماعيلية يكشف ببلاغة عن أنه التمثل المقصود وأنه المنشأ). والحال أنه ألمح إلى الإمام في النهاية على أنه السيد الداخلي غير المرئي للإنسان بسبب هذا الضرب من الوجود الـ «سماوي» (فيما بعد فصل ٧). إنه على كل هذا يجدر أن يذهب بنا التفكير لنفهم جيداً عن أي نوع من الصوفية يتكلم حيدر عامولي، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، عندما يتكلم عن الصوفية كأنما هي بمثابة الشيعة الحقة (انظر أيضاً «الكتاب الرابع، الفصل الأول») لأن مثل هذا الاستيعاب يطبع بسمته التاريخ الروحاني لإيران كله.

لو أن إمكانية إلهام نبوي بقى إذن منفتحاً باسم آخر، ولو أن الوصول إلى «تنبؤية تأملية» لدورة **الولاية** عنيت قمة التجربة الصوفية، ولو كانت هذه التجربة أفضت بها بالاستبطان الأساسي الذي يُجريه التفسير الروحي الذي يكون فيه الإمام هو الهادي وهو الرمز، إذن لكانت فكرة الإمام ما يتيح الإبقاء في آن واحد على فكرة أن محمداً ﷺ هو «خاتم النبوة»، وفكرة أنه يمكن حدوث مع ذلك أيضاً شيء ما جديد، وأن هذا الشيء الجديد في مكنة الإنسان الروحي، الصوفي أن يصير هو. بقول آخر، قد يجاب على السؤال المطروح، على شكل برهان أقرن: «تاريخانوية أم استبطان» بعبارات شيعية أنه، على وجه الدقة أنه إنما يستمر زمن التسلسل التاريخي hierohistoire بالاستبطان، أعني أنه تتم «دورة **الولاية**». هذه الإجابة هي أيضاً ما سوف تبرر

إصرارنا على ظاهرة الكتاب المقدس وعلى تفسيره أثناء الصفحات السابقة. وبدلاً من أن تكون على تماس ببحثنا، هذه الصفحات تقودنا إلى مراجعة مواقف سوف نحاول صياغتها فيما يلي.

إن مفهوم التاريخ والبحث أصيب بالتباس ما. فمن المقبول توضيح نظرية فيلسوف بصفة مؤرخ، وهذا ما يعني جعل هذا الفيلسوف يقول ما قاله. ونقد ما قاله وإسناد الخطأ إليه. فهذا ليس معناه التعبير أبداً كمؤرخ بل كفيلسوف. والغريب أن هذا بالضبط هو ما يقع لنا أن نسمع من انتقادات منكرة على الشيعة واقع أن هذا الإمام أو ذاك تمكن من صياغة هذا الرأي أو ذاك لسبب. مثلاً أن فحواه يفترض أن مفردات اللغة المدخلة من المترجمين هي من مؤلفات فلسفية يونانية إلى السريانية وإلى العربية. وعلى افتراض أن الحجة حاسمة حقيقة فإن **الواقعة** تبقى منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، إن صوت هؤلاء الأئمة هو الذي، في هذه الآراء نفسها يُسمع في الضمير الشيعي. والقول بأن الإمام لم يبلغ تلك الآراء أو المقاصد معناه إنكار الحادث المدرك بالوعي الشيعي والإنكار على هذا الوعي الحق بفهمه على هذا النحو وبالنتيجة الإنكار عليه حقيقته.

في حين أن الحجة الفلسفية المدّعاة في أيامنا لا يمكنها أن تغير شيئاً في حادث صوت أئمة هو الذي يسمع طيلة أكثر من ثلاثة عشر قرناً في الوعي الشيعي، ويدرك في مقاصدهم، وأن هذا نفسه هو ما يشكل تاريخها لها، تاريخها الخاص بها المتأصل فيها (دورة **الولاية**)، حيث سمع هذا الحديث أو ذاك كأنما هو بمثابة قول، كلام من الإمام، لأنه بالنظر للمعطى المحتوى في هذه الأحاديث، وبالنظر لما هم الأئمة فلا يمكن إلا أن تكون أحاديث الأئمة. والحجة التي تساق ضدهم اليوم لا تجنح إلى شيء آخر إلا للعمل على إسكات هذا الصوت، وبالنتيجة إيقاف هذا التاريخ ووضع حد له.

أيكون هذا هنا النجاح الغريب لعلم تاريخي، ليس في وسعه منذئذ يرتاح لـ res historica إلا كـ res mortua، ولا يبصر أنه هو نفسه، في فعله هذا، يستمر تماماً تاريخ الشيء الذي يتعلق به، ولكنه يواصله على غرار ما يواصل موكباً جنائزياً (منظم منه نفسه) في حين يتابع المؤمن تاريخ هذا الشيء لأنه هو نفسه حياته بقدر ما هذا الشيء

هو حياته. ولهذا استند هنا للطريقة الفينوسولوچية **وفينومينولوچيا** Phénomenologie علم الظاهرات تعني هنا ببساطة، تبعاً للعبارة اليونانية المشهورة: (Sozein ta phainomena) «إنقاذ الظاهرات»، أعني تحليلها يكشف النوايا الخبيثة التي تورد أسبابها، تجعلها «تظهر». وهذا هو أيضاً ما يشير إلى العبارة **كشف المحجوب**، التي تشكل عنواناً لعديد من الأبحاث فيما وراء الطبيعة والتصوف. سواء بالعربية أم بالفارسية.

وعالم الظاهرات يجد نفسه هكذا في مقدوره **الكلام** عن التاريخ الماثل، المتأصل في الوعي الذي يدعه يُظهر مقاصده. إنه يظهر هذه الظاهرة كما تظهر لهذا الوعي. والنقد التاريخي يبدأ بالعمل على إدخال الموضوع الديني في **التاريخ**؛ فيفرض على هذا الموضوع الديني تاريخاً لم يكن تاريخه وزمناً لم يكن زمنه. وعالم الظاهرات، الفينومينولوچي يدع الموضوع الديني ينطق هو نفسه تاريخه، تاريخه الخاص الذي يكون زمنه هو زمنه الخاص بوعي هذا الموضوع. فهو يعلم أن الحقيقة الواقعة الحية والمعاشة للإمام يجب أن يبحث عنها في شهادات أولئك الذين يعيشونها أو أنهم عاشوها، أولئك الذين يكون شخص الإمام **هو** تاريخهم الخاص، بينما يكونون هم تفسيره. فإنكار شهادتهم يمكن أن تقود إلى نتائج سيقال إنها علمية، ولكن يجب أن نرى جيداً، في فعله هذا، أننا أدخلنا بالقوة هذا الموضوع الديني في تاريخ وفي زمن بالنظر إلى أنهما لم يكونا تاريخه ولا زمنه، لا يشوهان بصفة أساسية المعنى والوجه. وينبغي أن تكون فيه وسيلة متاحة، بكل قسوة النهج، لإنقاذ هذا المعنى وهذا الوجه الصحيحين، أعني الأصليين. لقد تكلمت هنا عن علم الظاهرات، ولكن في ذاكرتي حديث شيخ شيعي إيراني رفيع الشأن، لم يسبق أبداً له هو أن سمع كلاماً في علم الظاهرات، إلا أنه كان دفعة واحدة يطرق الملاحظة الصح. كان ذلك بصدد الانتقادات التي تشكك في صحة قسم من مجموعة مواعظ وأحاديث ورسائل الإمام الأول المعروفة باسم **نهج البلاغة**. فقد أوضح الشيخ كلامه على النحو التالي: «أجل، أعرف الانتقادات الموردة في موضوع هذا الكتاب؛ ولكن ما أعرفه أيضاً هو أياً كان الرجل الذي أمسك بالقلم ليكتب النص الذي نقرؤه اليوم فإن في **تلك اللحظة** هو الذي كان يتكلم».

فإذا كان الباحث إذن يريد أن يسمع الإمام يتكلم، يجب عليه، بدلاً من أن يفرض عليه الصمت بإدخاله بالقوة في تاريخ لم يكن تاريخه، أن يستمع إليه هو كذلك، **في تلك اللحظة هذه.** وعليه «هذه اللحظة» لا يمكنها أن تعاد في تاريخ خارجي معين من تسلل الأحداث المتصلة من التاريخ المشترك، ولكن لدى بروز الظاهرة المدركة في الوعي، في زمن يكون هو الزمن الكيفي الخاص لهذا الوعي.

فلماذا ليس محتوى هذا الوعي شيئاً تاريخياً res historiea يقع **في التاريخ** ولكن يشكل هو نفسه تاريخه الخاص؟ وهذا إلى حد، لو أنه حتماً قد أثبت بفقه اللغة أن حديث الإمام يجب أن يكون أُرخ منأخراً أكثر، فإن ذلك لن يغير مطلقاً شيئاً في هذا التاريخ. ذلك أن شخص الأئمة بانتمائهم إلى مجمع ملائكة plérôme **الحقيقة المحمدية،** مثلما محتوى تعليمهم، يستند إلى حقائق واقعة وإلى عوالم روحية، إلى حوادث من **نوع خاص** suis generis، لها مكانها في هذه العوالم؛ وهذه ليست إشارة خارجية كحركة بوليوس قيصر، بيّناها من قبل. فلا الشخص الحقيقي للإمام ولا محتوى تعليمه يبدوان على غرار شخص وحركة قيصر، على ما ندعوه «مسرح الحوادث» **(المظهر)،** لكن هذا يكونه ولا يمكن أن يكونه إلا في وعي أولئك الذين يظهر لهم الإمام كإمام. فلو أننا مضينا نبحث عنه في مكان آخر، وإذا نشدنا إلى أن نظهر للمؤمنين ثانية هذا الذي اضطروا للاعتقاد فيه ورؤيته، وإذا وضع أنفسهم مكاننا علماء منتقدون، لهدمنا الظاهرة وأُبْنا بالتأكيد فارغي الوفاض.

لا جرم أن عدداً من الأحاديث، في أدب الشيعة الهائل، يرد على منوال، إن الإمام، من حيث هو الشكل، المقولة في كل أدراك إشراقي، في كل تسلسل غنوصي hierognose، يجب أن يوضع سياق النقل تلقائياً باسم الإمام الحديث القدسي أو الرؤية المدركة بتأثر إلهامه في «هذه اللحظة». إنها لحقيقة عميقة داخلية وهي تدخل فئة **الحديث القدسي.** وهذا هو نفسه الذي يجعل من شخص الإمام تاريخ الوعي الشيعي، ومن هذا الوعي تفسير الإمامية، وهذا ليس أقل مطابقة للوضع التفسيري الموصوف من الإمام الخامس. وإذ إنه على علم ظاهرات الوعي الشيعي فهم هذا والعمل على تفهيمه فإنه يلتقي الاهتمامات التي كانت اهتمامات المدرسة التي يقال لها -Formges

chichte. إذن، المهم، في المقام الأول، فهم الفارق بين ما يمكن أن **يكون تاريخياً حقيقياً**، بالمعنى العادي للكلمة وما هو ويبقى ظاهراتياً حقيقياً ــ أي أنه حقيقة بحقيقة الحوادث التي، وهي إذ تكون واقعية تماماً، لا تدخل في الـ «بعد» التاريخي المشترك.

إن دقة هذا المنهج تتيح وحدها فهم وتقويم عدد من النصوص المتعلقة بشخص الإمام الثاني عشر، الإمام المحجوب، دون أن نعمل منه أسطورة ولا قديساً، ولا أن نفتضي منه تاريخاً بالمعنى العادي للكلمة؛ إنها تتيح أن ننفذ منها ونحافظ على الحقيقة الواقعة الخاصة بحوادث العالم حيث يعيش الإمام الثاني عشر. مثل آخر: حالة السهروردي، ذات الأهمية العظمى بالنسبة لعلم ظاهرات الوعي الإيراني. فعندما يؤكد سهروردي إرادته في تجلّي حكماء فارس القديمة، ويدعى من أجل مذهبه بالمفارقة الروحية لهؤلاء الحكماء فمن الجائز للنقد الوضعي الحديث اعتبار هذا الارتفاع كرؤية للروح. ولكن بالإضافة إلى أن السهروردي قد عرف تماماً عدداً من المعطيات الصحيحة للتجلي في فارس ما قبل الإسلام، فما من نقد موضوعي يستطيع تغيير شيء في حادث التفسير: انطلاقاً من السهروردي، يوجد شيء جديد في معنى ودلالة إيران القديمة بالنسبة للمفكرين في فارس القديمة. ذلك أن سهروردي هو الذي أثبت ارتقاءه، حتى وإن كان بخلاف قوانين التسلسل المعترف بها من الديالكتيك التاريخي الحديث، الروحي بإعطائه الحياة من جديد لشيء ما، لدى مريديه، اتضح أنه أساسي للوعي الفلسفي والروحي لإيران (انظر فيما بعد الكتاب الثاني).

هؤلاء المريدون هم الذين نعني بهم **الإشراقيين**. فإن اقتران الإشراق (التيوصوفيا الشرقية) بالإمامية في إيران (منذ ما قبل مدرسة أصفهان في القرن السادس عشر) يشهر **حادثاً روحياً** له دلالة خاصة. فكما سوف نرى أن إشراقيينا من الأفلاطونيين الجدد في فارس يدركون استمرارية التدرج التاريخي hierohistoire في سياق المعرفة نفسه لأن فعل عرف نفسه، على نحو ما يتأملون فيه ويوضحونه لأنفسهم، يفترض التطابق مع ملاك الوحي (جبرائيل) ومع ملاك المعرفة، التماثل «الشخصي» للـ «عقل الفاعل» وللروح القدس. هذه المماثلة لا تجلب البتة عقلنة للروح، كما قيل بشيء من التسرع، بتمثل مسبق apiorie لوضع ما كان يجب أن يحدث في الغرب. كان هذا بالأحرى العكس الذي حدث. ألا وهو ليس «فلسفة للتاريخ» تبنى بسابق المواد

ديالكتيكاً تصورياً معنى الـ «تيارات الكبرى»، ولكن ما يمكن تسميته بإشراق الروح القدس. باق منفتحاً لبراهين تراجعية من التفسير التنبؤي يتم لدى الفردانيات المتماسكة. كذلك فإن إشراق روح القدس هذا هو الذي بتناغماته، يوفر كمون حوار بنتائج غير متوقعة مع إشراقات ملهمة، مهتدية هي أيضاً، في الغرب من فكرة الروح القدس (بارقليط). إنه متضامن مع كل علم نفس، مع كل تصور لاستعدادات الإنسان (النفس الملائكية. النبوية، الـ «جبرائيلية»)، متفقة تنبؤية تقتضي الإعداد لانثروبولوچيا نبوية.

٥ ــ العقل الروحي وأشكال الزمنيات وفقاً لسمناني وقاضي سعيد القمي

وإنه لكل هذا، ألا وهو تماثل ملاك المعرفة وملاك الوحي، والـ «عقل الفاعل» والروح القدس كتماثل ملتمس من **الأنتلليجانسيا سبيرتواليس** intelligentia spiritualis إمكانية وحي نبوي محافظ عليه منفتحاً (من «محمد كيانك»، كما سوف يقول سمناني Samnâni)، ــ الإغراءات المستترة للمعنى الباطن، للحقيقة النبوية الأعلى والأصح من كل تاريخانية الحادث، الأمر الواقع ــ، إدراك الحوادث الخارجية كرموز لحوادث النفس، بالنظر إلى أن الحوادث هكذا معكوسة من «مجموعة إلى مجموعة من الأكوان» (supraf 2)، ــ إن هذا كله هو الذي يدعو ويكيف تحولاً لتصورنا للزمن المتماثل. لقد بيّنا من قبل أن جهود فلسفتنا الحديثة من أجل إبراز مفهوم للزمن التاريخي يكون الخاص بالإنسان في مواجهة الطبيعة، لعلها أفضت بالفعل إلى مفاقمة «تطبع» الإنسان. بالمقابل التصور بأن الزمن التاريخي هو نفسه **سقوط الزمن في التاريخ**، يجب التصرف بمفهوم، بتصور زمن آخر غير زمن الظاهرات التاريخية لعالمنا؛ يجب استخدام فكرة زمن **كيفي** خاص: زمن نفسي ــ روحي، غير الزمن **الكمي**، مستمر ومقدر بوحدات ثابتة منظمة مجرى التسلسل التاريخي.

وعليه من الملاحظ أنه كان من قبل على وعي تام بذلك أحد أعظم معلمي الروحانية الإيرانية في القرن الرابع عشر علاء الدين سمناني Semnâni الذي سنحلل فيما بعد بعض نصوصه الرائعة (الكتاب الرابع، الفصل الرابع) واستخدم مفردات لغوية فنية دقيقة لقول ذلك. وكان دليله في ذلك على وجه الدقة التفسير الروحي للكتاب المقدس.

هذان الوعيان الواضحان لشكلين من الزمنية متغايرين، وصل إليهما سمناني في الحقيقة بشرح الآية القرآنية: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاق وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّه الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصلت: ٥٣)، في الآفاق معناها في الأكوان، في العالم الخارجي، موضوعي، خارج العقل، تاريخي. وفي الأنفس، في أنفسهم ــ أعني في العالم الداخلي، في العالم النفسي ــ الروحي. وبالنتيجة هناك **زمن آفاقي**، زمن متسلسل، زمن التاريخ الخارجي وحوادث هذا التاريخ، وهناك **الزمن الأنفسي**، الزمن الداخلي، زمن حوادث النفس وتواريخ رمزية الزمن الوجودي، إن قانون التطابقات يعمل هنا بين هذين القطبين، «رمزية العوالم». وبهذه الرمزية يتعلق إدراك معنى روحي خاص بالأشياء وبالحوادث في «السماء» وهذا الإدراك الحسي يحدث على عمق، يحدد قطيعة في المستوى في آن واحد (كونية ونفسية) مع الظاهر الخارجي، في حين أن المنهج المجازي، هو، لا يكون من شأنه ألا يشرح هذه الأخيرة بواسطة «صور استبدال» تتابع على نفس المستوى.

أما تفسير سمناني Semnâni العجيب، استبطانه للنماذج النبوية، فإنه تحرك، كما سنرى، في أعماق مختلفة، من البعد المفتوح هكذا. ولكنه لم يكل ولم يتعب من التفهيم بأن الحوادث، مستبطنة هكذا تبقى حقيقية وتجري في **زمن واقعي**. حقاً إن هذا الزمن ليس الزمن **الآفاقي**، الزمن الكوني، الكمي، المستمر المقدر بدوران الكواكب؛ وهذا هو **الزمن الأنفسي**، الزمن النفسي ــ الروحي، زمن كيفي، زمن وجودي، زمن حداد النفس، غير مقدرة بوحدات متجانسة ييسرها مجرى الدورانات الكوكبية. والمرور من عالم إلى آخر والانتقال من زمن التاريخ للعالم إلى زمن التاريخ للنفس يقترح له سمناني Semnâni العبارات اللا متناظر بذكره للآية القرآنية التي نجد فيها صدى واحد من مزاميرنا: ﴿... **وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾ (الحج: ٤٦)[1].

هذا التقلب في الزمن يعني المرور إلى صعيد جديد من الوعي؛ إنه ينطوي على التحول الداخلي للإنسان، ولهذا فليس المقصود مجرد زمن مجازي allegorése وهذا

(1) cf. Semnâni, Kitâb mashâri, abwab al-Qods, ms. Shahid' Ali 1378 fol. 16. Sue Semnâni, voir infra t. III, liv IV, chapitre III.

التقلب هو في آن واحد ما يجعل ممكناً وما يحدث استبطان المعنى ــ أعني استبطان المعطيات المتعلقة بالحوادث الخارجية التاريخية. المدركة من الآن فصاعداً في زمن النفس، «عند ربك».

كذلك يتيح تقلب الزمن هذا لإشراق حكمائنا استبعاد الاعتراض الذي يعمل على ترويج أن الحوادث الواردة في الكتاب كانت واجبة الحدوث إذن قبل أن توجد الشخصيات (انظر فيما بعد الكتاب الرابع، الفصل الثاني) ضد الفكرة الباطنة المعترفة بأن القرآن أبدي ككلمة إلهية أبدية. وهذا الاعتراض يصدر من مفهوم عقلاني تماماً وحيد الجانب من الزمن؛ لا يتصدر إلا الزمن المادي، المستمر، القابل للقياس، ذو الاتجاه الواحد، زمن التاريخ الخارجي للعالم، **(الزمن الآفاقي)**؛ وينسى علاقة **الحكاية** بما «تحاكيه». عاجز عن إدراك رمزية العوالم، الرمزية التي تأخذ هذا الاعتراض على عاتقها، فلا تفعل إلا تعجيل «سقوط الزمن في التاريخ»، **لأن الما قبل والما بعد،** كسقوط في الماضي، هذا لا يحدث، لا يقع إلا في وبالزمن التاريخي، في، وبالتبدد «التطوري». ولكن يوجد زمن آخر، هو «التواقت» زمن القبل وزمن البعد.

إن ما دلنا إليه أيضاً من القول: «رمزية العوالم». «فالتحويل» أو «تغير اتجاه» الزمن يفترض تحولاً، انمساخاً داخلياً في الإنسان، وإن هذا التحول يعطى الإنسان الداخلي في آن واحد، بتحريره لأعضائه النفسية ــ الروحية المجمدة حتى ذلك الحين، الوصول إلى أكوان أخرى، أكوان فوق الطبيعة، يكون الزمن فيها **غير**. «هنا يا بني يسمع القول بارسيڤال Parsfal الزمن يصبح فضاء» هذا الزمن **الغير**، **الآخر** يصبح فضاء **آخر**. وكل إنسان وكل ثقافة تجهل المنفذ إليه أو ترفضه يكونان eoipso عاجزين عن إقرار الحقيقة الواقعة للحوادث الروحية بصفتها هذه. هذه الحقيقة الواقعة لا يمكنها إلا لهذه الـ «مجموعات من الأكوان» التي كان موضع بحث فيما تقدم وهذا هو ما توضحه على الدقة فكرة «رمزية العوالم» ــ وهذه الفكرة لا تنفتح إلا بالأنتلليجنسيا روحية intelligentia spiritualis ومن أجلها، وإنه لهذا يكون التفسير الروحي للكتاب المقدس كفيلاً متضامناً لإدراك أشكال أخرى من الزمنية التي يختفي أمامها القياس الأقرن الذي لا يوفر إلا الاختيار بين الأسطورة والتاريخ.

فرغنا للتو من التذكير، كما كان سمناني، أحد المتضلعين في التفسير الروحي للقرآن، يقظاً لهذه المشكلة التي كان عليه متابعة أوجهها في التقليد الإشراقي لإيران الإسلامية. ومن بين جميع ممثلي هذا التقليد، يبدو أن كثرة الأزمنة، أو بالأحرى أشكال الزمنية، قد شغلت، بوجه خاص القاضي سعيد القمي الذي سبق ذكره هنا كواحد من أبرز مفكري الشيعة في فارس الصفوية.

في شرحه الواسع الذي ما زال مخطوطاً لم يطبع لآثار ابن بابويه (الشيخ صادوق)، كتاب التوحيد الذي يحسب من أقدم الأعمال وأكثرها أساسية في الفكر الشيعي[1]، قدم قاضي سعيد القمي، بوسائل تقنية مختلفة بعض الشيء عن وسائل سمناني، إيضاحاً للمسألة، كان يرى بوعي تام أن يفتح ثغرة في الحكم المسبق المقدس الميتافيزيقي الذي يطرح كحقيقة مقررة مسلم بها. السكون والثبات في كل كون روحي باعتباره كذلك. فإن كان يجاهر بميتافيزيقا للموجود تتفق مع التقليد الإشراقي الطويل في الإسلام. والذي لا تطرح فيه مسألة الموجود وثبات الموجود بأوجه فعل الـ «وجود» esse أولاً، أو باسم «موجود» ولكن قبل كل شيء على وجه صيغة الأمر (كن Esto). إن هذا الأمر الإلهي، الذي، بتراجعيته الأبدية، ينتزع بصورة أبدية الموجود المتكون، الـ «موجود» وفعل وجوده، من موازين العدم، لأن كل كون الموجود ليس إلا الموجود الذي لا يكفى لذاته، ليس لذاته ما يوجده. وهذه حجج عن الأكوان المادية وعن الأكوان الروحية. جميعهم يجابون، تجوزهم الحركة الارتفاعية لأمر خالق يرفعهم من موازين سلبيتهم، عدميتهم. وهذا لا يمكن تصوره إلا شرط إقرار وإدخال فكرة الحركة إلى الحقائق الواقعة في العوالم العليا ــ أعني فكرة **حركة روحية أو معنوية**، ويقول كاتبنا: «ولكن الفهم، في ذلك عسير جداً، ولذلك ترى معظم الفلاسفة التأمليين يرفضون هذه الفكرة»[2].

---

(١) نذكر أن ابن بابويه الملقب بالشيخ صادوق كان أحد دعائم اللاهوت الشيعي في القرن الرابع/ العاشر (متوفى ٣٨١/ ٩٩١) مؤلفاته ضخمة. إلا أنه لم يبق منها غير قليل نسبياً؛ وهي مقتطفات على غاية من القيمة من الأحاديث والأخبار عن الأئمة.

(٢) قاضي سعيد القمي، شرح التوحيد، فصل ٢، **الحديث الثاني** (fol. 27 ms pers).

ويجاهر قاضي سعيد القمي قائلاً: «يجب نتيجة هذه الحركة الماثلة في الموجود، في الكائن، الإقرار بوجود طبقات ثلاث من الزمن[1]:

١ ــ يوجد **زمن كثيف**، إنه زمن الموجودات، الكائنات المادية، مدة، وقت، الحركات المادية التامة بفاعلين ماديين وواقعة في الإدراك ومراقبة الحواس. إنه الزمن المقدر. بصورة أو بأخرى بالدورانات الكوكبية، وهو يطابق الزمن الآفاقي لدى سمناني Semnâni.

٢ ــ ويوجد **الزمن اللطيف** الذي يكون مدة الـ «حركات الروحية» الحادثة من كائنات روحية. وقبلاً، كانت كل حركة مادية بما في ذلك حركات النجوم تتأصل، بالنسبة لمفكرينا، في نهاية المطاف. بحركة روحية. وبصورة عامة إن الـ «زمن اللطيف» هو شكل الزمنية التي تستوجبها جميع الحركات التي تتم في عالم النفس كما في الملكوت الأعلى الذي هو عالم (الـ «نفوس المحركة» في السماوات) Angeli caelestes، كما تكون في الملكوت الأدنى الذي هو عالم النفوس البشرية. وهذه الحركات تشمل الوحي والإلهامات والرؤى الممنوحة للأنبياء وللروحانيين عموماً، ولصانعي المعجزات الحاصلة منهم، وباختصار جميع حوادث التسلسل التاريخي hierohistoirer، وجميع الأشياء التي لا تجري ــ لا في العالم الطبيعي، ولا بالتالي في زمن هذا العالم، ولكن في زمن وحيز **الملكوت**، عالم النفس في جملته. إنه **عالم المثال** الذي سبق لنا أن شرحنا لماذا نترجمه بـ mundus imagnalis «عالم الخيال»، للسبب الذي من أجله لا يترك قاضي سعيد، بالاتفاق مع جميع زملائه ــ المناسبة للإشارة بأنه «**عالم الخيال والمثال**» ليس مطلقاً حقيقة «خيالية» ولكنه حقيقة واقعية **موجودة** تماماً، مطابقة لعضو الإدراك الخاص بها، الإدراك الخيالي. ففي غياب الأونتولوچيا (علم الكائن) الذي يخلى مكاناً قطعاً لهذا العالم الوسيط للنفس، يصبح مستحيلاً فهم الحقيقة الواقعة للرؤى الإشراقية، وفهم معنى الحكايات الرمزية وإقرار ذلك العالم من «الأجسام اللطيفة» الذي بدونه ما من عقل روحي للكشوف المتعلقة بالـ «**قيامة الصغرى**» وبالـ «قيامة الكبرى» يكون ممكناً. لأن جميع هذه الأمور لا «تدخل في التاريخ» لعالمنا. ولكنها ليست لذلك من الأسطورة. ولهذا فإن زمنها ليس زمننا لهذا العالم؛ وعندما

---

(١) ibid, fol. 30h.

نحاول اقتراح الزمن الكيفي **للملكوت** إلى وحدات «زمن غامض» فإن الأول يظهر مفرطاً. فإن هذا التحويل، أو التغيير، لزمن تسلسل الأحداث لدينا إلى «زمن لطيف» الذي يجد قاضي سعيد مشاراً إليه في الآية القرآنية القائلة: ﴿... **فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾ (السجدة: ٥). وهذا الـ «زمن اللطيف» هو إذن كذلك الزمن الذي يشير إليه سمناني بالزمن الأنفسي، الزمن النفسي ــ الروحي، والذي يجده من جهته متموذجاً في آية قرآنية مطابقة هي: ﴿**وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾ (الحج/ ٤٧).

٣ ــ ويوجد الـ «زمن الألطف كذلك» الألطف إطلاقاً. إنه زمن الكيانات، الذوات الروحية العليا، العقول الطاهرة الملائكية Angeli intelletuales، أنوار قدسية، عالم الجبروت. ذلك أن الآية القرآنية وهي تتكلم عن الدرجات التي تصعدها الملائكة والروح إليه: ﴿**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾ (المعارج: ٤) إنما تقصد هذا الزمن. وهذا الرقم الذي يرمز إلى المدة الكلية لحقبة في الإشراق الإسماعيلي. إنه العيون Âiôn الـ Avum mundi.

إن تفريق هذه الطبقات من الزمن هي للمقابلة مع التفريق الذي نجده لدى مفكرين آخرين في الإسلام، والذي يُشتق من تفريق الأفلاطونيين الجدد[1]. وينجم عن هذا بحسب القاضي سعيد القمي من جهة أن الخالق، المبدأ المؤسس للوجود، للكائن (منزهاً مطلقاً، hyperonsion) يكون لا سبيل إلى مقارنته بالحقائق الواقعة المدرجة في الأكوان الثلاثة، ولا بالتالي بطبقات زمنها على التوالي. ومن جهة ثانية، إذا كان الـ «تحويل» من زمن إلى زمن آخر يمكن تصوره، إذا كان الفكر يستطيع الوصول إلى هذه الأكوان رامزاً الواحد من الآخر، فهذا لأن كل شيء في العالم المادي المُلْك له ملكوت خاص يحكمه، يدبره. وبدوره هذا **الملكوت** له **جبروت**. وبقول آخر، لكل شيء من العالم المحسوس صورة، مثال في عالم الخيال mundus smaginalis من الملكوت،

(١) انظر دراستنا في le Temps eyelique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme (Eranos Jahrbuch XX), Zürich 1952, P.P 182-SS, où sont évoques comparativement les conceptions du temps et de loi temporalité chez prolos Rhasés, Noisir-e Khasraw, Birûn.

ولكل **صورة** توجد حقيقة نموذج مثالي من النور الخالص. وهذه هي **الكلمة الإلهية**، الأمر الإلهي لكل مخلوق الذي يبقيه في الوجود ويقوده إلى كماله، ويكون شاهده أمام الله وأمام الناس؛ وهو صميمه، الباطن لوجوده، وفي نفس الوقت **الموضوع** ــ السابق على وجوده، **المقدم**، مقدم وجوده. ولسوف نرى فيما بعد (الفصل السابع) إن وجه الإمام، على وجه الدقة، في هذا الجانب يكون في قلب الروحانية الأكثر شخصية في الشيعة، ــ **كقطب** سماوي لكل كائن، محور تاريخانيته الشخصية. ولسوف ندل فيما بعد على نص يقرر، بين غيره، تجربة معاشة لـ «تحويل الزمن» الكثيف من العالم المحسوس، إلى «الزمن اللطيف» من عالم **الخيال، المثال**. والمقصود «حديث الغيمة البيضاء» الذي شرحه بمهارة فائقة قاضي سعيد القمي. حيث اقتاد الإمام عدداً من الأصحاب في سياحة سرية إلى **الملكوت**، وها هو يقام من أجلهم توقيت كامل. فإذا هم عندئذ معاصرون، شهود عيان على حوادث يرويها التاريخ الـ «تطورى» في الماضي أو ينبئ بها للمستقبل. (فيما بعد كتاب خمسة، الفصل الثاني).

ولنجمل القول مع القاضي سعيد القمّي: إن أنواع الزمن الثلاثة تطابق الأكوان الثلاثة (وكل واحد بدوره يحتوي عدداً من الدرجات)، ١ ــ يوجد **العالم الحسّي، المُلْك**. ٢ ــ يوجد عالم النفس، الملكوت، عالم الخيال. ٣ ــ يوجد عالم العقل، عالم الـ Noûs، **الجبروت**، عالم **المعقولات** الخالصة، الأنوار الخالصة. وأشكال هذا العالم تنبثق من النفس، وهذه النفس تنبثق من العقل، والعقل يفيض، ينبثق من الله، انبثاقاً أوّلياً، يكون هو انبثاق **الحقيقة المحمدية**، كما يبينها النبي في أشكال عديدة، قائلاً حيناً: «**أول شيء خلقه الله هو العقل**»، وقائلاً حيناً آخر: «**نوري**». ومدونة هذه الأكوان تقدم روايات مختلفة لدى إشراقيّينا، ولكن التمثيل المبسط ثابت ــ ثبوتاً إلى حد أن أشار إليه سهروردي من قبل[١]. ومن هذه الأكوان الثلاثة يكون شيء ما

(١) «اعلم أن لكل شيء في عالم الملك ملكوت خاص» ,ibd., chap. II, 3ᵉ hadith, fol 43 «وأن لهذا **الملكوت** بدوره **جبروت** يسيطر عليه ويحتويه (...) والخلاصة إن لكل كائن كلمة إلهية وأمر إلهي يكون له الساهر والحارس...» إن أسماء الأكوان الثلاثة التي تنطبق عليها فئات الزمن الثلاثة يمكنها أن تختلف: يمكن أن يكون لدينا عالم **الشهادة وعالم الغيب وعالم غيب الغيب وعالم الخلق وعالم الأمر وعالم الألوهية وعالم الملك وعالم الربوبية وعالم الألوهية**. المصدر السابق.

موضوعاً في الكائن البشري، ومن هنا بالذات الإمكانية التي أعطيت له بدلالة تقدمه الروحي، على الأقل استشفاف الـ «تحويل» من زمنه إلى أزمان أخرى، التي تصبح فضاءات أخرى، مسارح لحوادث، ليس في وسعها ــ بالنظر إلى أنه يُحكم فيها بنور زمننا التاريخي وحده وبقوانين عالمنا ــ أن تظهر إلا كأنما هي «وهمية». بالمقابل، بالنسبة لـ «سائح الروح»، يصبح ممكناً أن يفهم تاريخاً خارجياً كتاريخ رمزي **حقيقي**، وبتعبير آخر **كحكاية**، «**محاكاة**»، شيء مقلد رامز إلى أشياء حقيقية واقعة في عوالم أخرى. وهذا هو **الأنتلليجنسيا سبيروتوالس** l'intelligentia spiritualis.

إن مفهوم «زمن النفس» (الذي ندعوه مع سمناني بـ «**الزمن الأنفسي**» أو «**الزمن اللطيف**» مع القاضي سعيد القمي)، كزمن التجليات وحوادث النماذج المثالية للنفس، تحفظ من التباس ماثل إلى التباس الأزمنة. فمع التجليات المتواترة، إن حوادث النفس، فيضاناتها المتقطعة، لا تملك مادة تصورية تتيح بناء تاريخ مستمر، ولا بالتالي فلسفة للتاريخ يقدم تطورها الخطى، من سبب تاريخي إلى سبب تاريخي، معنى عقلانياً يرضى، وربما يطمئن، ــ بما أن هذه الـ «فيضانات» لا تدخل في التاريخ الخارجي ولا تمتزج فيه إلا بخلاف حادث التجسيد الممكن تثبتها في نقطة محددة من تسلسل الأحداث (العام الأول من تاريخنا) ولكن يبقى غير قابل للقياس. وما يستطيع التاريخ، تاريخ العالم، بلوغه، لا شك، هم شهود هذه الحوادث المدعى رؤيتها، لا شيء آخر، ولهذا، إنه من الجائز دائماً إنكار شهاداتها للتأكيد على عوالم هي نفسها لم تبلغها. لأن المكان الحقيقي والمحتوى **الحقيقي** للحادث يبقى وليس، لكن لا نقول «لا شيء إلا» نفس هؤلاء الشهود، ولكن «لا شيء أقل» من نفسهم. وهكذا يوجد إذن القرار نهائياً أنه أين وفى أي زمن، يحسب البحث عن الأحياء، وأولئك يحيون حقيقة «في الحاضر»...

ولسوف نفهم باتخاذ هذا القرار كيف يمكن للتجلي، المفارق للتاريخ، تحديد تصور دورة أو تتابع دورات من **التدرج التاريخي** hierohistoire، تحديداً دقيقاً، لأن هذا التدرج التاريخي هو أساساً تاريخ رمزي. وهذا التصور يختلف غاية الاختلاف عما ندعوه بصورة دارجة «فلسفة للتاريخ»؛ ليس أكثر من أنها عملية تصور للوقائع لا تعميمها في «قوانين تاريخية»، لا يصدر عن تحققات تجريبية. ولقد سبق لنا أن

بيّنا وظيفة العدد سبعة والعدد اثنى عشر، على التوالي في الإمامية الإسماعيلية **والاثنى عشرية**. هذان العددان يعبران عن قانون كوني. لأنهما يطابقان لإيقاع الإحساس المعاش. والصورة التي يكفيان نمها هي **عضو إدراك الوقائع نفسه**، الصورة التي تحملها النفس فيها ذاتها والتي تتيح لها، بإتاحة ترسيمها لها، أن تتصور وتفهم الوقائع التجريبية. فلم يكن من شأنها أن تدين بالصورة للوقائع؛ وإنما كانت الوقائع هي التي تدين لها بهذه الصورة. فبالنسبة لإشراقيينا، المقصود أقدمية الأونتولوچيا (علم الكائن) الملكوت عن الملك، ولعل أحد المحدثين سيتكلم عن الخيالي كشكل تكويني، سابق apriari، بدونه ما كان ليكون **صورة للعالم** imago Mundi. وأياً ما كان الاسم المقصود بقبلياً apriari التي تكون غالب الأحيان منسية من العلم التاريخي الـ «موضوعي»، عندما تسقط من الـ «وقائع» فلسفة قابلة للطعن(١). بالمقابل فإن imago mundi ترسم الوقائع بمقدار الرموز. تُفهم أو لا تفهم، ولكن الرموز لا «تدحض». فإن دورات التدرج التاريخي hierohistoire (والدورات الملكية التي تقابلها) التي تنظر إليها بعين الاعتبار التنبؤية الشيعية، تتبع imago mundi. كما وأن الزمن الدوري الإسماعيلي، مثلاً، بدلاً من أن يعمل باتجاه زمننا التاريخي جالباً الشيخوخة والموت والنهاية يواصل من جديد إلى الأصل، وتُغطى الـ «أبدية المتأخرة» للموجود. وليس المقصود هنا لا إدراك ولا فلسفة للوقائع التجريبية، ولكن إدراك لـ «وقائع» **الملكوت**.

هكذا يكون، من جهة أخرى، من شأن جميع العلوم المتعلقة بالصورة المثالية عن العالم imago mundi الثقافات التقليدية، لنلفت النظرية سريعاً. لذلك، مثلاً، نفتقد الاتجاه الفلكي، عندما، بدلاً من أن نتملك الصورة المثالية للعالم imago mundi التي يأمر بها العلم المدرك scientia intuitiva الكواكب ويتصور دورها، نعمل منه علماً عقلانياً، وأننا نناقش بعبارات السببية العقلانية فكرة تأثير كوكبي خارجة عن هذه السببية. فأن يكون أمكن ذلك أن يصح علم النجوم المنحط. فهذه مسألة أخرى.

---

(١) من هنا يدرك المؤرخ الشرقي أن مهمته كمهمة مدون الأخبار. عليه تسجيل ورص سلاسل **الإسنادات** بأمانة. فمن غير الملائم مؤاخذته بأن لا تكون لديه نظرة عامة ونقدية للظواهر التاريخية ولا «أسبابها». أما فلسفة التاريخ فيقوم بها أو يقوم بها غيره في مكان آخر، ولكن ليس في الواقعة. أما عندنا فإنه يحدث للمؤرخ وهو يحشد الوقائع أن يبنى فلسفتها.

فالتلميح لم يجر هنا إلا من قبيل المثل: إذا أردنا معنى الصورة المثالية للعالم imago mundi وسير تفسيره كـ interpretation mundi، فيجب استخلاصها من المواد التي تعمل بها الصورة والتفسير، وجعلها مستقلة إذا صح الكلام والفهم بادئ ذي بدء كيف أعطيت موضوعها. «إن كواكب قدرك هي في قلبك» (يقول شيلر). فإن كواكب ودورات التاريخ التنبؤي هي في قلب الغنوص. كل التفسير الباطني عند سمناني سوف يقوم على استبطان أبطال النبوءة.

ولهذا تختفي هنا التناقضات المذهبية الدارجة: بين دين نبوي ودين صوفي، لأن الرؤى والتجليات التي تكون في أصل الموهبة النبوية تكون هي نفسها في قمة التجربة الصوفية[١]. بين دين وفلسفة وبين **الاعتقاد والمعرفة**، بما أن **الإمام** الذي **ولايته** هي باطن الرسالة النبوية، هو نفسه، الحكيم الكامل، الإنسان الملاكي Homo angelieus وأن **الحكيم الإلهي** هو نفسه فيلسوف نبوي.

هذه الفكرة الأساسية لسليقة الفيلسوف النبوية وللمتصوف تعبر عن الشعور الحميم بأن الإلهام الحر للروح القدس ليس مغلقاً. ولسوف يستمر طالما تدوم دورة الولاية كإلهام يدعو إلى تفتح، ليس بالتأكيد، إلى شريعة جديدة موحاة، ولكن المعنى. أعني المعنى الباطني لجميع الأمور الموحاة. وهذا هو بسبب الاستمرارية التي يتم بها المعنى الباطن في كل مخلص «بقلب مجتبى» ما سمعنا الإمام الخامس ينادي بأن الكتاب المقدس حيّ إلى الأبد. فالظاهرة الروحية للكتاب المقدس هي هنا نفس الظاهرة التي تعمل على انبثاق الوجوه التي سبق الإشارة إليها في المسيحية. هنا وهناك يتشابه الوضع التفسيري وأسماء الأنبياء القدماء هي نفسها. كذلك سوف لا تقوم مهمة تفسير روحي مقارن في استذكار لاهوتي، ولكن في حادث جديد؛ سوف تكون في استخلاص النية المشتركة للحالة الروحية، المتضامنة مع «ظاهرة الكتاب المقدس» على نحو ما تجعلها تستشف الشروحات الروحية الكبرى للتوراة والقرآن.

---

(١) في ترابط الدين النبوي والتجربة الصوفية. انظر مجموع كتابنا الخيال المبدع في الصوفية لابن عربي، باريس ١٩٥٨.

ففي هذا الجانب وذاك ليس موضوع التفسير الروحي أمراً مطلوباً تثبته في حالة من الحيادة واللامبالاة. فنحن نرى حدوث تداخل بين التفسير وموضوع تفسيره. وهذا لذلك لا يمكن للقاء بين مفسرين من جانب وآخر أن يتم إلا في «الزمن النفسي». ورسالة **العرفاء والحكماء** تكون مفارقة لجميع الأوامر الاجتماعية والسياسية والدنيوية؛ ليس في وسعها إلا أن تحث كل واحد إلى إتمام تحوله، وأن يُنجب ويزيد نماء «جسمه اللطيف للبعث». إنها تعمل على نزع تكيفه الاجتماعي. وبالمقابل تحدث من هؤلاء الناس ما يتم فيهم اللقاء غير المرئي بين السماء والأرض؛ فإن مفاتيح الغيب، مفاتيح عالم الأسرار، تكون في هذا اللقاء؛ فهي، وهي وحدها «مفاتيح مملكة السماء». فإذا ما عزب هذا عن بالنا، فإننا لن نفهم أبداً كيف استخدم هذه المفاتيح من استخدم.

* * *

الفصل الخامس
الباطنيّة والتفسير

١ ــ سر الأئمة أو أربع مستويات الباطنية

أن تكون الشيعة، في جوهر مذهبها، المعنى الداخلي، **الباطن** للوحي النبوي، وبالتالي باطنية الإسلام. فهذا قد سبق أن ظهر بما يكفي مما تقدم. ففكر **الولاية** التي هي الفكرة المحركة فيها، هي نفسها معرفة بالـ «معنى الداخلي، باطن الرسالة»، **باطن النبوة**. وما لخص من قبل في الفصل الثاني والإطالات فيما ندعوه أيضاً علم التنبؤ prophetologie بعامة وفكرة الدورات، نوع المعرفة الـ «موروثة» عن الأنبياء وأخيراً معنى الإمام بالنسبة للروحية الشيعية. كل هذا نجده متمحوراً على فكرة **الولاية**، ومن هنا بالذات ظاهرة الكتاب المقدس. ذلك أن الإمام ليس فحسب «**القائم بالقرآن**» ولكن فكرة الإمام والإمامة هي نفسها المحتوى الباطن للتفسير الروحي للكتاب المقدس.

يجب إذن تناول فكرة الشيعة عن الإمام والإمامة على مستوى الأفق المتيافيزيقي حيث انكشفت في أصلها. وهي تختلف أساساً عن التصور السني الذي يكون الإمام فيه زعيم الأمة، مرتكز النظام الاجتماعي (الإدارة، العدالة، الجيش، الخ)؛ في هذه الحالة الأخيرة، كافة الشروط الأخلاقية التي يمكن أن تطلب منه لا تتعلق أبداً إلا بالصعيد الخارجي، **الظاهر**. فالتصور السني لا يسلم لا بميتافيزيقية الإمام، ولا بأن شخصية الإمام مولاة من قبل الله بهذه الـ «طهارة المعصومة»، **المعصمة** التي هي في التصور الشيعي امتياز الأربعة عشر الأنقياء جداً، المنوه عنهم صراحة في بعض الآيات القرآنية. أما الشيعة فإنها بخلاف السنة تنظر أساساً إلى **الإمام والإمامة** على صعيد **الباطن**. فبالنظر إلى أن شخص الإمام مولّى، مقلد وظيفة ميتافيزيقية. فإن

الخاصية والعناصر المكونة لشخصه ينظر إليها إذن على هذا الأساس. ولم يبحث الإماميون الاثنا عشريون وآلاف الأحاديث التي يتبصرون فيها ويشرحونها في إقامة نظرية سياسية كنهج في الإمامة (ليس المقصود منافسة بين Guelfes أو Gibelins). ليس فحسب أنه من غير الضروري حتى أن يمارس الإمام سلطة زمنية معينة من أجل أن يكون الإمام ــ أعني **القطب** الصوفي للعالم، ولكن الشيعة الاثني عشرية يعرفون حق المعرفة أن العالم، في حالته الحاضرة عاجز عن معرفة والتعرف على الإمام. أكثر من ذلك أيضاً، بالنظر إلى أن الإمامة محدودة باثني عشر فإن غيبة الإمام الثاني عشر محتمة كحتمية لازمة. ولقد منهج المولى سادرا شيرازي، وهو واحد من كثيرين غيره، بعدد من الصفحات مكثفة جداً كل ما يفرق بين التصور السني والتصور الشيعي للإمام[1].

إن شخص ووظيفة الإمام ليس في الوسع ــ بحسب التصور الشيعي ــ أن يُفهما إلا بتصور يشمل جملة هذه الـ «مجموعات من الأكوان» التي تكلمنا عليها قبل ذلك كمقدار من المستويات تدريجية لارتفاعات التفسير الروحي. كذلك قرأنا من قبل حديثاً للإمام الخامس يعرض فيه دفعة واحدة منظور كل فلسفة تنبؤية على الخلق الأولى لمجمع الملائكة الأربعة عشر «عيون» Plérôme des Quatorze «Aiôn» من النور. منظور حيث تتدرج الأعالي أو أعماق المعنى الداخلي، للحقيقة الواقعة الباطنية التي بدونها «الحركة الخارجية» الموصوفة على مستوى العالم الظاهراتي ما كان يكون له معنى إلا من أجل ماضٍ قد مات. ولهذا سمعنا الإمام نفسه يحبط مقدماً شرك الـ «تاريخية» بالمناداة بأن الكتاب المقدس هو حيٌّ إلى الأبد بالمعنى الداخلي الآخذ بالإتمام في كل مؤمن مخلص.

---

(١) انظر خصوصاً الكليني، **كتاب الحجة (من أصول المثال الكافي)** الفصل ٢، مع شرح الملا سادرا الكبير، **شرح الأصول من الكافي**، (Info)، طهران s. d ص ص ٤٤٧ ــ ٤٤٨. حيث يناقش سادرا نقطة التصور السني المعروض من قبل فخر الدين الرازي في كتابه **مفاتيح الغيب** طبعة القسطنطينية ١، SSVI؛ المصدر السابق، الفصل ٥ وملا سادرا، شرح ص ص ٤٥٧ ــ ٤٥٩ حيث يفتح الشارح مناقشة مع المعتزلة، ويجيب نقطة نقطة على الاعتراضات المثارة على الشيعة. انظر عرضنا في **الإمامية والفلسفة** في مؤتمر ستراسبورغ ١٩٦٨.

فالإمامية والتفسير الروحي للكتاب المقدس يقعان على نفس المنظور الصاعد والهابط؛ متضامنان، أحدهما مع الثاني، وهما وجهان لسياق واحد يتمان من عالم إلى عالم. فـ «مجمع الأربعة عشر المعصومين» (Chahârdeh- Ma'sum) له مظاهره وتجلياته على كافة درجات سلم العوالم. وكلمة الله النبي يوحى به من درجة إلى درجة. من **موقف** situs إلى موقف منفصلة عن النور الذي يوحى بسرها، الباطن. ويهبط الـ «قرآن الخالد» من عالم إلى عالم مجتازاً التحولات التي من حالة الـ «كتاب النموذج المثالي»، في جوهره المعقول النقي، تقوده إلى حالة الكتاب المادي، الذي يحتوي، في عالمنا، أسرار العوالم التي ينزل منها. وترافق الإمامة هكذا نزول كلمة الله النبوي logos prophète والكتاب في جميع المنازل، الأوضاع أو **المقامات** التي تكون معرفتها موضوع **الحكمة الإلهية**، الإشراق، إن معرفة هذه العوالم هي الغنوص، لأن هذه المعرفة هي ميلاد جديد، صعود جديد. رجعة إلى هذه العوالم. والكلمة العربية التي تشير إلى التفسير الروحي **التأويل** تعني بدقة هذا: «إيصال شيء إلى أصله، إلى مثاله النموذجي إلى (الأصل») والذي يكون الهادي في هذه العملية هو الإمام. وهنا يبدأ التأويل والباطنية يقودان‌نا، نحن، إلى حديث ذكرناه من قبل والذي هو واحد من تلك الأحاديث التي حدث فيها ملاءمة الإبلاغ بكنه الشيعة، بلباسها نفسه.

هذا الحديث عويص الفهم، بصورة خاصة، ومن المهم شرح تلميحاته باختصار لأنه يمكن القول بأنه «مفتاح» التأويل الباطني. انتقل إلينا عن Saffâr Qommi (متوفى ٢٩٠/ ٩٠٣) الذي كان أحد مريدي الإمام الحادي عشر، الإمام حسن العسكري، في مجموعة أحاديثه الكبرى التي كانت أساسية بالنسبة للإمامية الإشراقية[1] في حقيقة الأمر المقصود حديثاً أو روايتان لحديث واحد يذكر فيه الإمام السادس، الإمام جعفر الصادق الفكرة نفسها. ولسوف نشير إليهما هنا بـ**رواية A ورواية B**.

(١) صفّار القمي Saffâr Qommi، **بصائر الدرجات**، تبريز ١٣٨١، القسم الأول، الفصل ١٢ ص ص ٢٨، ٢٠ صفّار القمي (أبو جعفر أو أبو الحسن محمد بن حسن بن فروخ) هو أحد أشهر المحدثين الإماميين؛ تلميذ الإمام الحادي عشر، حسن العسكري (متوفى ٢٦٠/ ٨٧٤)، وكان أحد مصادر ابن بابويه. مات في قم في ٢٩٠/ ٩٠٣. انظر ريحانات الأدب، مجلد ١١، ص ٤٨٣ هامش ٨٧٣.

فرواية A تقدم هذا: قال الإمام: «قضيتنا، **أمرنا** هو الحق وحق الحق. إنه الظاهرن وهو باطن الظاهر، وإنه باطن الباطن. إنه السر وسر السر. وإنه سر ما يبقى مستتراً، **سر المستتر**».

أما الرواية B فتذكر: «أمرنا هو سر يبقى محجوباً (**سر المستتر**)؛ سر يستطيع تعليمه فقط وحده سر، **سر على السر**، سر يبقى مختفياً في السر».

هذا النص الثنائي، حيث يحافظ على نفس الكثافة التلميحية من رواية إلى الأخرى، يقدم بعض الاختلافات مع الدرس المذكور فيما تقدم. على نحو ما ورد هنا نجده مرصعاً في شرح الشيخ أحمد الإحسائي المسهب (متوفى ١٢٤١/ ١٨٢٦) على نص كلاسيكي كبير في التدين الشيعي الاثني عشري، نص عن ريادة روحية جماعية للاثني عشر إماماً[١]. إنه ترنيمة طويلة من التحيات ساردة بعبارات فنية دقيقة جداً الصفات الروحية والميتافيزيقية للأئمة الاثني عشرية. بحيث إن المجمل يقدم أحد أجدر النصوص للعمل على إفهامنا تدرج أصعدة الأونتولوچية للإمامية، **المقامات** في التجليات الإلهية، وفي آن واحد مختلف مستويات تأويل القرآن. إن حديث الإمام السادس المزدوج يأتي في بداية الشرح على مجرى الصفحات التي توضح معنى هذه الكلمات: «السلام عليكم يا أعضاء عائلة النبي الذين أنتم مودع الرسالة النبوية». والشرح يمنهج في أربعة **مقامات** الدرجات المسرودة في الروايتين، معيناً أي نظام حقيقي للتصور الأنتولوچي، منطلقاً من الأعلى إلى الأقل علواً. من أجل سهولة أكثر سوف نحافظ، للإشارة إلى هذه الدرجات، مستوى أن مواقع على العبارة العربية: مقام، مقامات.

١ ــ **المقام** الأول هو المقام الذي سمى في المكان الرابع في الروايتين؛ إنه السر الذي يبقى مغلفاً في السر.

٢ ــ **المقام** الثاني هو المقام الذي تشير إليه الرواية A بـ «سر السر» في حين أن الرواية تشير إليه بـ «سر فوق السر». وهو أيضاً الذي تشير إليه الرواية A **بباطن الباطن**.

---

(١) الشيخ أحمد الأحسائي، **شرح الزيارة الجامعية**، ص ص ٧، ٨.

هذان المقامان الأولان هما معاً المقامات اللذان يقصد بهما في الرواية A **بحق الحق**.

٣ ــ إن **المقام** الثالث هو المقام المسمى في الرواية A **بالسر** فقط، **وبباطن الظاهر**. وفي الرواية B أشير إليه بالـ «سر الذي يستطيع وحده أن يعلم سراً».

٤ ــ **المقام** الرابع أشير إليه في الرواية A وفي الرواية B مسمى في المكان الأول وأشير إليه بالـ «سر الذي يبقى محجوباً»، **سر المستسرّ**.

هذان **المقامان** الأخيران هما المقامات اللذان تشير إليهما الرواية A منذ البداية **بالحق** فقط. أما وقد أعطى هذا التخطيط المسطر هكذا. فما هي الشروط الميتافيزيقية التي تبنى عليها أسسها؟ وهنا أيضاً نتابع من أقرب شرح الشيخ أحمد الإحسائي.

١ ــ **المقام الأول**، هو **موقع** اللاموحى، محطة أو مقر الـ «سر الذي يبقى مغلفاً في السر»، لجة الوحدانية الأولية، حقيقة الحقيقة، الحق الذي يفعل الحق كائناً ــ أعني الذي يفعل كائناً الكائن. ففي هذا السر يتم أبدياً وضع الموجود في صيغة الأمر (le KN Esto) الذي بدونها ما كان ليكون لا فعل **وجود** ولا أي من **الموجود** ولا شيء له ماهية.

ولإفهامه، لجأ الشيخ أحمد الإحسائي إلى المقارنة التالية: لننظر بعين الاعتبار لرجل **قائم** زيد ماثلاً وعلاقته مع فعل الوقوف (النهوض، الوقوف)، **فالقيام**، رجل واقف، **قائم** هي صفة زيد، الظهور أو تجلي زيد في وضع **القيام**، فهذا هو تجلي وضع القيام في شخص زيد، ولكن هذا ليس لا زيداً بذاته، ولا وضع القيام بذاته هو أن زيداً واقف؛ ولكن هذا هو الرجل واقفاً الذي نراه وليس الوضع الواقف، وهذا الوضع الواقف لا ندرك البعد بوجوده في فعل إلا في الفاعل الواقف وبه إن شخصاً ما هو واقف. هذا الشخص الما «غير المرئي» هو الواقف في الإنسان القائم. ولكنه ها هنا على غرار شيء تجلى، ظهر بآخر، ومع ذلك فإنه حقاً واقف به، ولكن هذا الإنسان الواقف ليس له حقيقة «الوقوف» إلا به. لأنه هو المبدأ الذي يعمل على وجود فاعل **(وجود قائم)**. وسوف يقال مثل هذا في الرجل الجالس. والرجل الذي يتكلم الخ. وهذه هي أمور يمكن أن تُرى في زيد، مواقف وأوضاع، تظهر في شخص

زيد، إنها أعمال وأوصاف ولكنها كلها غير زيد نفسه. ولا شك كصفات يعرف بها زيد، وتكون معروفة بحادث زيد وتكون على صورته ولكنها مع ذلك، من حيث هي صفات لا تتطابق مع ذاته، مع شخص زيد. لذلك سوف نقول إن هذه الصفات تصدر من زيد دون أن تكون زيداً نفسه.

تلك النظرات تقود إلى فهم **المقام**، الوضع Situs الأنتولوچي للأئمة في وجودهم المجمعي plérommatique ومن هنا بالذات المرور من **المقام** إلى **المقام** الثاني والميلاد **الأبدي للحقيقة المحمدية الأولية** في صميم اللاوحي الأبدي. لأنه على نحو ما تقوله صلاة شهر رجب يسند نصها تقليدياً للإمام الثاني عشر: «إنك كونتهم (الأئمة الاثني عشر) كالمكان الأصلي **لكلماتك**، كأعمدة **توحيدك**، كالإشارات **لمقالاتك** (أمكنة، مساكن، أو أصعدة **تجلياتك**) التي ليست غائبة من أي مكان. وإنه لبهذه **المقامات** (أعني الأئمة) يعرفك من يعرفك؛ فما من فرق بينهم وبينك إلا أنهم خدامك ومخلوقاتك. إن أصلهم فيك ومردهم إليك»[1].

إن المقارنة المعروضة قبل هذا الكلام، تغنى هنا. فما يفعل حقيقة الأئمة الأساسية يطابق للوضع الواقف (فعل الوقوف) في حالة زيد. هذه الحقيقة الأساسية تتجلى فيهم ولا تتجلى بدونهم، على نفس المنوال فإن الوضع الواقف لا يكون ظاهراً، ولا يمكن أن يدرك ويعرف إلا بوجود الإنسان الواقف. والإنسان الواقف، إنه المقام Situs الذي به وفيه يعرف زيد من يعرف زيداً، المقام الوحيد situs الذي يمكن أن يعرف زيد به الذي جوهره الحقيقي يبقى مستوراً بهذه الصفات. وإنها لعلاقة مماثلة التي تكون مقصودة، معينة عندما يقال إن الله لا يكون معروفاً إلا بهذه المقامات، هذه الـ situs أو أوضاع، مواقع التي لا تكون متحققة إلا بشخص الأئمة الاثني عشر، أو على أتم في القول في شخص الأئمة الأربعة عشر المعصومين وبه. وهذا ما تعنيه هذه الكلمات للإمام الأول: «نحن الأعراف (انظر الفصل السابع فيما بعد)؛ فلا يمكن معرفة الله إلا بطريقة معرفتنا»، أعني إلا بشرط معرفتنا. يوجد cognoxibilité vine إلا بعد معرفة الأربعة عشر المعصومين الذين هم المقامات للمظاهر الإلهية epiphanie، قس على ذلك أن ما نراه، هو هذا الإنسان الواقف، لا نرى الوضع الواقف

(١) نص هذه الصلاة لشهر رجب موجود في ابن طاووس، **كتاب الأفعال** (s. i. n. d) ص ٦٤٦.

بذاته. لا نراه إلا في الإنسان الواقف، ولكن يوضح الوقوف أن الإنسان يكون واقفاً فاللا موحى به l'irrévélé. l'Abscondition يكون غير ممكن الوصول إليه، متعذر بلوغه. لا يمكن معرفته إلا في ظواهره، وبالمقابل لا توجد هذه الظواهر إلا به. إنها «هي هو دون أن تكون هو» فقد قيل: «لا فرق بين هم وأنت إلا أن يكونوا خدامك ومخلوقاتك».

فالمقام الأول، بالنظر إلى أنه مطابق **لكنه الذات** (انظر Urgrund المعلم إيكهارت Eckhart) لا يعني إلا لاهوت **التنزيل**. فالمقارنة المعروضة في العلاقة بين الإنسان الواقف والوضع الواقف هي إيحاية على نحو خاص. في أعمق الأشياء المقصود المسر نفسه لوحي الكائن الذي حمل حكماء الشيعة الإلهيين على التبصر فيه، متّبعين تقليد أئمتهم في مستوى ينوف على المستوى الذي يتطرق إليه **الإشراقيون**، الأفلاطونيون الجدد في فارس أو إشراقيو الأنوار théosophes de la lumières، مريدو السهروردي. لذلك من الضروري أن تكون لدينا فكرة ــ حتى إجمالية ــ لفهم ما يدركه إشراقيونا عن سبق الوجود الميتافيزيقي المتعلق بالأربعة عشر المعصومين، كذلك التفاوت الذي يعلى درجة ميتافيزيقا الكائن بالنسبة لميتافيزيقا **الإشراقيين**.

كنا ذكرنا قبل ذلك «وضع الوجود في صيغة الأمر». وهذا التحريض، أو الأحرى «الاستلزام» للوجود هو أمر مسبق لكل وجه من وجوه الوجود والموجود: وبدون هذا «الاستلزام»، لن يحدث أبداً أن يكون وضع القيام ظاهراً، وجعل ممكن المعرفة بفضل فاعل القيام. وعملية «الأمر» هذه يرمز إليها بالحرفين الصامتين (KN) كن اللذين يسندان بالدرجة الأولى إلى الآية القرآنية رقم ٨٥ في سورة الإسراء حيث قيل للنبي ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي...**﴾ فإن الروح الخالق، والذي هو نفسه غير مخلوق الذي يحث الوجود من حيث هو نفسه الوجود والأمر. وبصفته هذه يكون منذ الآن سابق الخلود «موجود». ومن جهتهم الإشراقيون الإماميون بحصر المعنى، كالشيخ أحمد الإحسائي يجاهرون، كما يعلّم الإمام السادس بأن الروح (الروح القدس) هو أسمى **المخلوقات**، فإنهم يفرقون عندئذٍ **الأمر** إلى وجهين: من جهة الأمر في وجهة الفاعل والحاث، المنشط (**الأمر الفعلي**) والذي بصفته هذه يبقى مفارقاً للوجود يسبق أبدياً كل ما يكون من الآن «وجوداً» لأن كل ما يكون «**وجود**» أو «**موجود**» يكون كما هو كذلك من الأمر الفعلي؛ ومن جهة أخرى هذا الأمر نفسه بوجهه في «**الأمر**

المفعول» كفعل أمر مفعول، في أول الموجودات المخلوقة، الكائن الموجود عندئذ كموضوع بالنسبة لنفسه (كما هي الإشارات المكتوبة الوجه السلبي تكون في آن واحد من فعلي بالكتابة. فإن كلمات «كتابة»، «قراءة» إلخ يمكن أن تفهم بمعناها المزدوج في القضية المعنية).

يوجد هنا جهد مكثف للنفاذ إلى معنى الوجود وتفتح الوجود. إن هذا هو الأمر الفاعل الذي يشير إليه إشراقيونا كـ «**نور الأنوار**» و«الحقيقة المحمدية»، «مجمع الأربعة عشر المعصومين». فنور الأنوار هو هنا إذن الأول المنبثق من الأمر، بمثابة **الأمر المفعول** لأمر الوجود. وهذا الأمر نفسه، الأمر الفاعل يبقى مغلقاً في سر المقام الأول («السر المغلف في سر») في حين أن نور الأنوار ليس بصفته هذه إلا **المقام** الثاني. ولكن كما هو المقصود وجهين **لنفس** الأمر، فإن المفارقة والموثولية لهذا الأمر توجدان هكذا مصالحين، موافقين في مجمع الأربعة عشر المعصومين. وبدلاً من هذا فإن نور الأنوار، لدى **الإشراقيين**، الأفلاطونيين الجدد، يطابق **للمقام** الأول، ومن هنا فإن هذا **المقام** الأول، بدلاً من أن يتموضع فيما وراء الوجود (كـ hyperausion) سيكون من الآن في «حالة الوجود» وضمن الوجود. والفعل الـ Nous، (الفعل)، (الروح) Esprit يكون عندئذ أول أقنوم منبثق من نور الأنوار، في حين أنه عندما يستخدم الإشراقيون الإماميون هذه الكلمات فلكي يعنون بها العقل، روح الحقيقة المحمدية. هذا العقل أو الروح «الذي يصدر عن الأمر الإلهي» هو وجه الحقيقة المحمدية الأولى. أما وقد قيل كل هذا في عجاله وبخطوطه العريضة، فإنه يكفي للإيحاء بالأهمية العظيمة في ذلك لأن جميع الخلافات المتعلقة **بوحدة الوجود** (عندما تترجم كلمة «manisme») يمكن أن تتلاشى بحسب ما يجعل الابتداء في ذلك: «وحدة **الوجود**» مع «نور الأنوار» واقعة في **المقام** الأول أو على العكس، في **المقام** الثاني. ويمكن أن نستشف من ذلك النتائج بالنسبة للروحانية الشيعية، وبالنسبة للدور الذي يأخذه على عاتقه وجه الأئمة[(١)].

---

(١) من أجل تفاصيل أكثر، انظر النصوص المترجمة في طبعتنا وترجمتنا لمولا سدرا شيرازي، Livre des pénétrations métaphysiques (كتاب المشاهير) (فيما تقدم ص ٥٤ هامش ٢٥ اختصار: Pénétration). ص ص ٢٠١ ــ ٢٩٣ ــ ٢١٥ ــ ٢١٧ ــ ٢٤٠ ــ ٢٤٣ والهوامش ٩٠ ــ ١٠١، ١٠٣.

فالمقام الأول إذن، مقام الـ «سر الذي يبقى مخبأً في السر» يكون من الأمر الفاعل، حض أو استلزام أولى للوجود، وإنه لهذا يكون سره غير قابل لبلوغنا، يبقى بالنسبة لنا «مغلفاً في السر». في هذا المستوى. إن التوحيد، كما يلقنه الإمام الخامس إلى جابر الأنصاري، «هو أن تعلم أن ما من شيء يشبهه» (انظر قرآن ٤٢/ ٩) وإنك تعبده، دون أن تشرك به أحداً. وكما يشرح ذلك الشيخ أحمد الإحسائي، فكونك تعبده وإن هذه العبادة إلى فراغ سلبية محض، فذلك أن الله في هذا الفعل من العبادة نفسها، يظهر لك، وإن كان في هذا التجلي نفسه لا يكف عن أن يكون غير منظور للمخلوقات (كما الوضع واقفاً ليس ظاهراً إلا في الفاعل الواقف الأمر الفاعل في صيغة الأمر الفعلي، دون أن يصبح من يظهر مرئياً بذاته). ذلك عندئذٍ على مستوى هذا التجلي أو هذه المظاهر تتكوّن **المعاني**، التصورات الإيجابية لله، الصفات الإلهية، التي هي ذات دلالة بالنسبة لنا نحن الناس، وإنها الحقيقة المحمدية الأولية، مجمع الأربعة عشر المعصومين، أول فعل وجود، نور الأنوار الذي يكون دعامة هذه الصفات. فكما يقوله أيضاً الإمام الخامس لجابر: «إننا نحن (الأئمة الأربعة عشر المعصومون) الذين نكون هذه **المعاني**. فنحن يد الله، نحن جانبه، لسانه، أمره، قراره، معرفته، حقيقته. نحن وجه الله الملتفت نحو العالم الأرضي في وسطكم. فمن يعترف بنا يكن على يقين، ومن ينبذنا إماماً يكن إمامه سجين (الحلقة السابعة في جهنم)». «ولذلك قال الشيخ أحمد إن الإنسان يندار نحو الجوهر الذي لا ينال، وإن كان لا يجده إلى الأبد؛ ومع ذلك فإنه لا يكف عن العثور عليه. في حين أنه يبقى إلى ما لا نهاية عاجزاً عن مناله».

هذه المفارقة تحدد الإمامية ومعها مذهب **الحقيقة المحمدية** كله بالنسبة للّوحي ــ أعني بالنسبة للمستوى المتيافيزيقي السابق للوحي، للوجود. والذي يعنيه الإمام بقوله «السر الذي يكون مغلفاً في السر». من هنا بالذات إن هذا **المقام** الأول ليس بعد «مكان الرسالة النبوية»، ولكن هو المصدر الذي تعود كل إرسالية نبوية، كما يكون الأمر الفاعل هو المصدر الذي يشكل في الوجود موضوعه نفسه، الأول المنبثق، أو الحقيقة المحمدية الأولية.

٢ ــ **المقام** الثاني هو إذن المحطة الثانية الإشراقية، المستوى الميتافيزيقية المشار إليه كـ «سر السر»، نظراً لأن **المقام** الأول هو السر المطلق الذي يبقى مغلفاً في السر الخفي، الباطني المطلق، فإن سر هذا السر هو فعل هذا الجوهر الإلهي الأوّلي متجلياً في هذا نفسه الذي يغلفه، وهذا السر الخفي لغيبته في تجليه، وفي تجليه في غيبته نفسها هي «سر فوق سر»؛ لذلك فإن هذا **المقام** يسمى كذلك **باطن الباطن**. هو السر الخفي للتجلي الأولى في الحقيقة المحمدية أو مجمع الأربعة عشر المعصومين، مستوى **المعاني** الذين هم ما نفهمه من الألوهية، ما توحيه لنا الألوهية عن نفسها، عن ضروب فهمنا ــ إذا صح القول modi intelligent. وقد ورد في حديث للإمام الرابع مع جابر الجعفي قوله: «يا جابر، إن بلوغ التوحيد هو معرفة الله في ملكوته الأبدي الذي لا تدركه الأنظار، في حين تدركه الأنظار. إنه اللطيف، كلي العلم وهو السر الخفي، **الغيب** الباطن على نحو ما يصف نفسه. أما **المعاني**، فهي نحن الأئمة، الأربعة عشر المعصومين، الذين تكون هذه **المعاني**، (دلالة الإيجابية) **ظاهرة فيكم**. فإنه خلقنا من نور جوهره».

فلا بد من التفكير هنا بهذا السر الخفي بشبه سماوي Anthropos للإنسان الأولى، المعروف لدى كافة أشكال الغنوص. ففي الغنوص، العرفان الشيعي، إن مجمع الأربعة عشر المعصومين، في وحدة جوهره، يضطلع بوظيفة الأنتروبوس Anthropos للإنسان الأولى، المعروف لدى كافة أشكال الغنوص. ففي الغنوص، العرفان الشيعي، إن مجمع الأربعة عشر المعصومين، في وحدة جوهره، يضطلع بوظيفة الأنتروبوس Anthropos كشكل من تجلى الله الأولى. بقول آخر، يستحيل على الإنسان أن يوضح فكرته في الله. كما أن الله لا يمكن أن ينكشف للإنسان بدون تشبيه إلهي معين «في السماء» أعني متحققاً فيما وراء المحسوس، ومن دون أن يكون هذا مفارقاً لتجسيد بالمعنى المسيحي للكلمة (انظر أيضاً فيما بعد فصل سبعة). ويمكن الرجوع هنا إلى النص الغنوصي الكامل لرؤى Henoch أو لصعود إشعياً. ففكرة هذا التجلي الأولى «في السماء» هي أساس الإمامية الشيعية، وهذا ما يجعل أنها تضطلع وظيفة مماثلة لوظيفة اللوغوس، العقل الأول، كلمة الله في المسيحية، وهو ما يجعل أيضاً أنه من دونها

يكون **التوحيد** مستحيلاً. لأنه من دون الإمامية، فإن التوحيد البالغة الإنسان يسقط في شرك الوثنية الميتافيزيقية؛ وهي تصون الإنسان إذن من التأويل أيضاً (اللاغنوصية agnosticism، «تغييب الله») بما أنها تؤسس وتثبت المعاني ــ ومن **التشبيه**، مما أن هذه المعاني ليست الجوهر ذاته، وإنها ترجع إلى ما وراء نفسها.

كذلك يشرح الشيخ أحمد أنه ينسحب على ذلك أننا عندما نتكلم عن وضع زيد الواقف وعن وضعه الجالس، وعن حركته وعن راحته، وعن سخائه الخ. فهذه هنا أوجه من الدلالات، من الألوان لفهم زيد، وعلى نفس المنوال عندما يعلن الإمام: «نحن **معانيه**» فإن هذه **المعاني** تكون مدلولات **إله الوحي** Dieu revelus بالنسبة للإنسان، الأحوال التي يتجلى الله بها للإنسان، والتي بها ــ يفهم الإنسان الله (هذه الأوجه حددت أيضاً فيما بعد في الفصل السابع). وبالنسبة للجوهر التي تكون بدونه هذه الصفات لا حقيقة لها فإنها تكون هذا الجوهر «بهذا المعنى أو ذاك». وبالنسبة لتأثيرها ولإغرائها المحسوس فإنها تكون أسماء الفردانية الشخصية مضطلعين بهذه الصفات التي تكون **مظاهرهم**، أشكالهم، مظاهر الله فيهم. هكذا يجب فهم الأحاديث التي تتطرق إلى القول بأن الأربعة عشر المعصومين هم صفات الله، أسماء الله، رحمة الله، الوجه الإلهي الدائم بعد زوال جميع الأشياء[1]، الوجه الإلهي الملتفت نحو أرض البشر، مقصد كل من يتوجه نحوه، ما يتجلى من الله على جميع درجات الوجود، في جميع المعاني التي شكلها البشر عن الله، الإشارات الظاهرة في الآفاق وفي النفوس، أعني في العالم الخارجي وفي العالم الداخلي، ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصلت: ٥٣) وباختصار، إن الأربعة عشر المعصومين هم الأرواح الأولية، التي تحيا بذاتها وتوصل الحياة للآخرين. إنهم النفوس القدوسة المشكلة لل «معابد الأربعة عشر» الأولية

(١) بحسب الآية القرآنية: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ (القصص: ٨٨) أن هذا الوجه هو وجه الإمام وبأي معنى يكون وجه الإمام غير هالك لدى كل كائن، فهذا هو ما يظهر عرض مسهب عند قاضي سعيد القمي، وهو على أهمية مساوية للفلسفة والروحانية. انظر دراستنا، وجه الله ووجه الإنسان فيما تقدم.

للتوحيد[1]. جميعها من جوهر وطينة واحدة. إنها «مكان التكليف» في آن واحد التكليف للوجود والتكليف وبالموهبة النبوية للأنبياء. وكل نخبة من الرموز ترجع إلى هذه المشكلة: الحرف نون في الآية القرآنية: ﴿**نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ (القلم: ١) فهذا هو الـ «كتاب الأولى»، وهي **مفاتيح الغيب**، وها هي الأرض التي ما زالت قاحلة: ﴿**وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً**﴾ (الأحزاب: ٢٧) الماء الأولية التي تنبتها؛ والدواة الأولية التي يكتب منها الكلام (عقل الكون) و﴿**يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ**﴾ (النور: ٣٥).

٣ ــ **المقام** الثالث هو ذلك يشار إليه بمقام الـ «عتبات» أو الـ «أبواب». إنه مقام «السر الذي يمكن أن يعلمه وحده سر آخر» باطن الباطن. إنه في صميم الحقيقة المحمدية التفتح الأبدي للعقل، للكلمة المحمدية، أعني أيضاً للنبي في سابق وجوده الميتافيزيقي. وكل هذا غير ممكن التوضيح إلا بمساعدة رموز سابقة: الماء **الأولى** يسقط على الأرض التي ما زالت قاحلة ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الأَرْضِ الْجُرُزِ**﴾ (السجدة: ٢٧) و﴿**يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ**﴾ (النور: ٣٥) والزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، الإشارة أو التلميح إلى كلمة الخالق التي تهبط في الصور التي بعدها فارعه ــ، فإذا النباتات عندئذٍ تتفتح، وزيت المصباح يسطع، والمدلول يحيا ــ مقدار من الرموز تعود في النهاية إلى الاسم الذي تضيء به السماوات والأرض، الاسم الذي يكون لدى **الإشراقيين** الأفلاطونيين الجدد العقل الكلي، ولدى التيوصوفيين الإشراقيين الشيعة الكلام، العقل المحمدي، الروح المحمدي، أو النور المحمدي (**عقل**، **روح**، **نور محمدي**، وفقاً للروايات الثلاث للحديث الذي أعلن فيه النبي: «أول ما خلقه الله كان عقلي»، أو «روحي» أو «نوري») في هذا العقل المحمدي الأولى، استقر الرحيم، أودع فيه، وعمل على أن تصدر منه كافة الحقائق فوق المحسوسة لجميع الأشياء[2] وأشكال المخلوقات في حالتها اللطيفة. لذلك فإن

---

(١) حول الحقائق المثالية الأربعة عشر، معابد التوحيد، انظر أيضاً Pénétrations ص ص ٢١٧، ٢١٨ هامش ١٠١ وحول درجة انبثاقها الأونتولوجي، أرض سماوية Terre celeste ص ص ١١١ ــ ١٥٥.

(٢) انظر كليني، **كتاب الحجة**، الحديث الأول والحديث الرابع عشر، طبعة سبق ذكرها ص ص ١٠، ٢٠، ٢١، ١٢٤ Pénétrations، وص ٢٠٤ من الترجمة الفرنسية والهامش ٩٦ ص ص ٢١٣، ٢١٤.

العقل هو **الباب**، باب الله نحو المخلوقات ولما كان العكس أن كل مخلوق بواسطته ينال، ما ينال وأنه يندار نحو الله فإن العقل هو عتبة، باب المخلوقات إلى الله.

فهذا هو إذن **المقام** المقصود في **حديث** الإمام جعفر ك «السر الذي يستطيع وحده أن يعلمه سر» والحديث يرمي إلى الوظيفة الوسيطة الموحية والمفسرة الآيلة أبديّاً للعقل الأول النبوي. ولأن هذا الوحي تفتح أبدياً في صميم **الحقيقة المحمدية**، فإن الأئمة، هم، «مكان الرسالة النبوية الخالدة»، وبالتضاد مع **المقام** الأول المسور على سره الخفي، فإن الأئمة هنا هم الـ «مكان» لهذا الوحي، المكان الذي يهبط إليه نوره، الذي تؤول إليه الكواكب. في **المقام** الثاني هم باطن الباطن. وفي المقام الثالث هو باطن الخارجي الظاهري، أعني باطن ما ظهر ما تجلى بوحي الكلمة المحمدية. وهم حراس شريعته النبوية ــ أعني في آن واحد الخازنون والخزينة، السر للتبليغ والسر الممكن وحده تبليغه للمخلوقات الآتين دونهم.

٤ ــ إن **المقام** الرابع كذلك يكون مماثلاً للإمامة بلا قيد أو شرط. فهو **المقام الظاهر**، ليس، بالتأكيد لأن الإمامة تكون الظاهر، ولكن لأن الإمامة الأبدية، على النحو الذي دبّرت له في المقام الثاني والثالث هي السر الذي يختفي ويظل مختفياً، «سر يبقى سراً» تحت ظاهر الوحي النبوي، والأئمة الاثنا عشر، في وحدة جوهرهم هم «مكان الرسالة النبوية»، لأنه فيهم تكتم التعاليم المبلغة للمرسل من الله و«في نظام» الظاهر يكونون حراس المعنى الخفي في هذه التعاليم. فهذا **المقام** هو إذن مقام كفيل وشاهد الله، «المجيب من أجل» الله أمام البشر، وجهه الملتفت نحو الأرض، العين ينظر بها الناس. والإمام هو الذي يفتح القصور المحصنة، الآبار المهجورة؛ وهو ملجأ المبعدين، وأمن الخائفين ومنجد المؤمنين، خليفة الله غير المنظور في هذا العالم لكل زمن الغيبة الكبرى ــ أعني حتى انقضاء هذا الأيون Aiôn.

على ضوء هذه الشروح المقتطفة، نستطيع أن نتحقق مع الشيخ أحمد الإحسائي من أن التعاليم المتعلقة بهذه المقامات سبق أن كانت هي الموجودة مجملة في حديث للإمام الرابع مع جابر الجعفي (وهو الحديث الذي ذكرنا قبل ذلك). «هل تعلم، يا جابر ما هي **المعرفة**، الغنوص، المعرفة الروحية، فائقة الحد»؟ الغنوص، أعلم إنه:

١ ــ بلوغ **التوحيد** (توحيد الوحيد بالمقام Situs اللاهوتي السلبي أو الأبوماتي التنزلات): ٢ ــ غنوص، عرفان، معرفة **المعاني** (غنوص المعاني الإيجابية، الصفات الإلهية، التي تعبر من أجل الإنسان): ٣ ــ غنوص، عرفان، الـ «عتبات»، «**الأبواب**» الـ «عتبات» حيث تتفتح الرسالة النبوية لمختلف الأنبياء): ٤ ــ غنوص الإمام؛ ٥ ــ غنوص الـ «أركان» (الأربعة الأحياء الخالدون)؛ ٦ ــ غنوص النقباء؛ ٧ ــ غنوص **النجباء**. وقد سبق لنا أن ذكرنا أن المقصود بهاتين النقطتين «الرؤساء» والـ «نبلاء» الروحيون الذين يشكلون المراتب الباطنية التي يكون الإمام قطبها، في ظل النظام الباطني الحاضر، في الحقبة الحاضرة من غيبة الإمام، يكونون هم أيضاً في الغيبة؛ يجب الاعتراف بوجودهم، ولكن من المستحيل تعيينهم ومعرفتهم بالاسم؛ اسمهم هو سر الإمام[١]. والبنود الثلاثة من **الحديث** تطابق على التوالي كلاً من **المقامات** الثلاثة الأولى التي وصفناها، والبندان الرابع والسابع يطابقان معاً للمقام **الرابع**.

وينبغي علينا هنا أن نكشف للغاية ما في ذلك من القول المتعلق **بالمقامات** الأربعة المعنيين في حديث الإمام جعفر المزدوج. ولا شك أن ما سبق يكفي لاستشفاف ما ترمي إليه تلميحات الإمام: **التنزلات** من العقل الأول ــ النبوي logos prophétique، المستويات المتتالية للوحي النبوي، وما يكون في كل مستوى الـ «مكان» المفضل لها بمثابة السر لمولّى في قلب كل وحي ــ أعني إمامة الاثني عشر بصفتها باطن هذا الوحي في مستوياته المتتالية. فمن هنا ستبزغ النبوة prophétologie والإمامة العامتين لدى الشيعة (انظر الفصل السادس) وفي آن واحد أمكنة وأعماق التأويل الروحي التي تطرقنا إليها بالحديث من قبل، أعني المستويات المتتابعة التي يدرك فيها ظاهر وباطن الوحي القرآني. فهذه المستويات المختلفة لوحي العقل النبوي هي كذلك بنفس القدر «تنزلات» للقرآن الأبدي، انطلاقاً من **أم الكتاب**، الكتاب النموذج المثال، إلى مستوى الـ «سر الذي يبقى مغلفاً في السر».

---

(١) حول المراتب الباطنية، انظر المراجع المعطاة فيما تقدم.

٢ ــ تنزيلات الكتاب المقدس

إن علاقة الكلمة، الكلام الإلهي الأبدي بالكتاب الذي يجسّد هذه الكلمة في عالم الظاهرة، في **عالم الشهادة**، هي الموضوع الذي يفرض، بغاية الإلحاح على الفلسفة النبوية البارزة في دين نبوي. وقد أجمل الملا سادرا شيزاري في Sadrâ Shirâzé على أفضل وجه وجهة نظر الفلسفة التنبؤية بقوله: «إن كلمة الله التي نزلت عن قرب من الله هي كلمة كانت بوجه، وهي كتاب بوجه آخر. فالكلمة، بفعل أنها تنتمي إلى **عالم الأمر** هي غير الكتاب، بما أنه ينتمي إلى العالم المخلوق (...) فلأنها تنتمي إلى عالم الأمر، فالكلمة مكانها القلوب: ﴿**إنها في قلب المؤمنين ولا يدركها ويبصرها إلا الذين أوتو المعرفة**﴾، ﴿**بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ...**﴾ (العنكبوت: ٤٨) ﴿**وما يعقلها إلا العالمون**﴾ أما الكتاب فأنه ينتمي إلى عالم الخلق فمكانه في الألواح المكتوبة التي لها بعد مادي، وإن كل واحد يمكنه إبصارها (ألواح موسى مثلاً). ولكن كلام الله: ﴿**لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾ (الواقعة: ٧٩) ﴿**إِنَّهُ لَقُرآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ**﴾ (الواقعة: ٧٧، ٧٨)، ﴿**بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾ (البروج: ٢١، ٢٢) و﴿**لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ (الواقعة: ٧٧، ٧٨)، ﴿**إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ**﴾ (الواقعة: ٩٥)[(١)].

فالتفريق بين عالم **الأمر** وعالم **الخلق** هو تفريق أساس في المذهب الباطني الإسلامي كله. بالخطوط الكبرى إن عالم الأمر هو العالم الذي يكون فيه فعل الكون، الوجود يصدر أبدياً ومباشرة من صيغة الأمر كن. وعالم الخلق هو العالم الذي يصدر فيه الوجود بواسطة عالم الأمر. وقد سبق لنا أن ذكرنا بالإيضاحات التي تقدمها الإشراقية الإمامية في هذا الباب، بتجنب كل خلاف فيما يتعلق **بوحدة الوجود**. وهذه الوحدة (الشاملة لكامل الوجود، باعتبار أن وجود تؤخذ بمعنى واحد ونفس المعنى) لا تبدأ إلا مع المقام الثاني الموصوف في الفقرة السابع. وهذا يكون قد صادر من حادث الوجود بما أن عمل الكون، الأمر الفاعل والفعلي (**صيغة الأمر الفعلي**) تبقى

---

(١) ملا سدرا شيرازي، **اختراقات** Pénétrations ١٢٢. ص ص ١٩٣، ١٩٤.

مفارقة للوجود نفسه، للوجود الذي على وجه الدقة يضع الصيغة بالأمر (والذي هو المدلول السلبي لهذا الأمر la signifacatio). منذئذٍ إن عالم العقول المحض، الذي هو، لدى الفلاسفة **الإشراقيين** عالم الأمر يكون كذلك لدى العرفائيين الإماميين، ولكن من حيث هو أمر مفعول، وهو بصفته هذه يكون قد صار في مستوى الخلق. ومع ذلك فإنه لا ينتمي إلى **عالم الخلق** لأنه خلق أزلي لا «يقع في الزمن التاريخي» (إذ إن زمنه ليس زمننا، ولكنه ذلك «الزمن اللطيف» الذي كان يتكلم عنه القاضي سعيد القمي كما رأيناه من قبل). بعبارة أخرى، لأن العقول المحضة هي الدعائم المباشرة للأمر الأبدي التي يجعلها وجوداً، كما أن الحديد دعامة حرارة النار (إنه هذه الحرارة) فإن العقول هي عالم الأمر، ولكن تكون هذا العالم كأمر مفعول[1].

بهذه المصطلحات العويصة يوضح إذن اختيار الميتافيزيقي بنتيجته العظيمة. من جهة أخرى، إذا كان عالم سمى عادة المنبثق الأول من نور الأنوار، كذلك فإننا حددنا بأن هذا المنبثق الأول بالنسبة للعرفاء الإماميين هو نور الأنوار نفسه، فائضاً مباشرة من سر الأمر (سر يبقى مغلفاً في سر) **ونور الأنوار** هذا هو الحقيقة المحمدية الأولية التي توحى رمزية أربعة أنوار العرش انطلاقاً منها كيف تصدر مراتبية الأكوان الروحية حتى عالم الظاهرة.

إن انبثاق هذه الأكوان يحدث إذن من جديد مراتبية **المقامات** الباطنية التي وصفناها فيما تقدم. وهذه **المقامات**، بتعيينها لل «أمكنة المتتالية» لتجلي كلمة الله النبوية، تحدد من تلقاء نفسها eo ipso تنزيلات الكلمة حتى حاله الكتاب في عالم الظاهرة. وبعبارات الإشراقية الإمامية، يقتضي هذا التنزيل ab initio. بروز النبوة والإمامية. بما أن **الحقيقة المحمدية** هي في آن واحد الفاعل والوسيط والأئمة الخاصة بالباطنية، وعلى سبيل المثال الحديث الشهير الذي يؤكد به الرسول أعماق الباطنية السبعة (انظر الكتاب الرابع الفصل الرابع حيث حلّل بحث روحاني مجهول في القرن الثامن/ الرابع عشر حول هذا الموضوع) والتأويل الباطني عند سمنانى (انظر كذلك

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٠ وهامش ٨٨. إن الفيلسوف الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني في كتابه **كشف المحجوب**، Dévoilement des chasés cachées طبعة كوربان (المكتبة الإيرانية، المجلد ٩) طهران ــ باريس ١٩٤٩، يبحث كذلك في هذه المسألة بمصطلحات فارسية دقيقة.

الكتاب الرابع والفصل الرابع) بالإسناد إلى «الأنبياء السبعة لوجودك»، يصدر عن الاستبصار نفسه. وهنا للاختصار الشديد. نستلهم بصفة رئيسية شرح السيد كاظم رشتى Reshti الضخم (غير تام) **لآية الكرسي** في القرآن (البقرة الآية ٢٥٦). لأن مقدمته تطرح للبحث كذلك حديث الإمام جعفر المزدوج المعالج هنا في الفقرة السابعة[1].

وبالنظر إلى أن الباطنية الشيعية مرتبة لإدراك **المعنى** الحقيقي في الوحي الإلهي فمن المسلم به أن تعيين ما يكونه هذا المعنى الحقيقي (معنى مستور، معنى داخلي) يجب بالضرورة الإيحاء لنا بالاستشعار كيف يتكون هذا المعنى من حيث الوجود (موضوع التنزل) ومن المسلم به أن ها هنا بالذات يكون مصدر النبوة والإمامية، «الإمام الخالد» (وليس هذا أو ذاك الإمام في شخصه التجريبي) بصفته مالك سر الوحي النبوي، من عالم إلى عالم، لأنه هو هذا السر نفسه. وربما كان هذا بالغ الصعوبة في الإعلان، ولكن هذا هو ما يتوسطه مفهوم **الحقيقة المحمدية**.

أما وأن نضع في فكرنا ما يلي: لكل من **المقامات**، التي تؤخذ الحقيقة المحمدية الأصلية، باعتبارها مجمع الأربعة عشر المعصومين، الأئمة، في وجودهم السابق pleromatique، يكونون الـ«مكان للرسالة النبوية» (تلك هي التحية الأولى **لزيارة الجماعة** المذكورة سابقاً). فهم مكان Situs تجلّى العقل ــ النبي Logos-prophète. ولقد رأينا أنه انطلاقاً من مقام «السر الباقي مغلفاً بسر» يكونون هم **مقام** «السر في هذا السر» (باطن الباطن)، سر محجوب بالتجلي الأول، ثم الـ «سر المستور» في تجلي الفعل المحمدي (باطن الظاهر). «سر يستطيع أن يلقنه وحده سر» (أعني سر الوحي النبي لا يمكن أن يعرف إلا ممّن يبلغ الإمام بنفسه هذا السر)، وأخيراً السر المستور في النص الحرفي، الظاهر، من الكتاب المجسم في هذا العالم.

---

(١) هذا **الحديث** هو الذي يرجع إليه هامش ١ ص ٢٢٨ المتقدم. أما شرح سيد كاظم رشتى لآية العرش ٢: ٢٥٦ هو مؤلف متماسك بقى غير كامل، وهذه بعض كلمات المقدمة: «اعلموا أن القرآن هو كتاب مرموز، تاريخ **رمز** بين الحبيب والمحب وأن ما من أحد غيرهما، غير هذين الاثنين يعرف المعنى الحقيقي لقصده».

كل هذا يفرض أن يكون للعقل النبي «المرسل من الله» تنزل في سلسلة من الأكوان المتدرجة؛ وإن هذا الظهور كل مرة (كما الانتقال من **المقام** الأول إلى الثاني) يستوجب، بصفته هذه، غيبة، احتجاجاً (قد يقال إن الـ «ظاهر في كل درجة عليا يصبح باطناً للدرجة الدنيا») وإن هذا المكان للظهور، بالتالي، للـ«سر» الذي يدعمه، بالضرورة كذلك، من درجة على درجة طريقته لأن يكون خاصاً. وهذا يعني ab initio إن كل ظهور للنبي يكون غير منفصل عن الإمام وعن سر إمامه (فقد قال ذلك النبي محمد بعبارات خاصة: «إن علياً، أعني الإمام قد أرسل، سراً، مع كل نبي ولكنه معي أرسل علناً»). لذلك إن أحد درجات التأويل الباطني الشيعي يتعلق بطريقة وجود الأئمة في مختلف مستويات ظهور العقل النبوي، في الأكوان السابعة للعالم المادي، ــ العقل في حالة الكلمة المحض السابق لحالة الكتاب، ومن ظاهر الكتاب المدون في هذا العالم. ولكن هذه هي أيضاً واحدة من النقاط البالغة الصعوبة التي لم يبدِ العرفاء والشيعة رأيهم فيها في أغلب الأحيان إلا بتحفظ شديد.

فما هي هذه الأكوان المختلفة، وكيف كان شرحها في مقامات الحقيقة المحمدية الأصلية في شكل رموز؟ (المقصود **العرش** في منشأة الكون في العرفان الشيعي) فالأقانيم التي يُقومها علم نشأة الكون لدى الفلاسفة ــ **العقل، الروح، النفس، الطبيعة** ــ ترجع هنا إلى الحقيقة المحمدية الأولية، كما إلى نور الأنوار المؤسس بصورة أولية[١]. أربعة رؤساء وملائكة أو أنوار تشع من نور الأنوار هذان وهذه الإشعاعات هي مبادئ الأكوان التامة (شاملة بدورها عوالم أخرى). ففعل الحقيقة المحمدية هو مبدأ

---

(١) على الرغم من أن، الكلمتين، تبسيطاً، ترجمتا هنا بـ «عرش» فإن العبارتين ترجعان إلى حقيقتين ميتافيزيقيتين متميزتين، العلاقة بينهما مماثلة للعلاقة بين: (correspond-au'ardh) et le firmament (ciel des fixes, correspandant au **Karsi**). ciel-empiree (أسماء مواطن) (مطابعة répandant) من جهة أخرى. نبين أيضاً هنا الانحراف في استعمال عبارة **نور الأنوار**. فلدى **الإشراقيين** الكائن، الموجود الأول، باعتباره هو نفسه Ens supremum ومصدر الانبثاق. هنا «نور الأنوار» هو الكائن الأول من حيث إنه أول كائن مخلوق (Protoktista)، لأن مبدأ الخلق يبقى مفارقاً للكائن ولأول كائن يعمل على وجوده. في هذه الميتافيزيقية للكائن، مفارقاً لـ «فلسفة أولى» صارمة، يتفق الغنوص الإمامي والغنوص الإسماعيلي. انظر فيما تقدم ص ٢٠٠ وهامش ١٥٩ واختراقات penetrations ص ص ٢٣٥، ٢٣٦.

جميع العقول؛ يرمز له على أنه **نور أبيض**، كعمود أعلى يمين العرش كـ «روح يفيض بالأمر الإلهي». إن روح الحقيقة المحمدية هو مبدأ جميع الأرواح؛ يرمز إليه **بالنور الأصفر**، العمود الأدنى في يمين العرش. ونفسه هي مبدأ جميع الأنفس. يرمز إليه **باللون الأخضر**، عمود أعلى في يسار العرش. وطبيعته هي مبدأ جميع الطبائع؛ يرمز إليها بالنور الأحمر وكعمود أدنى في شمال العرش[1]. وتتدرج مراتبية الأكوان على هذا النحو:

١ ــ **عالم اللاهوت** أو «**عالم الأسرار**». عالم **الأمر الفعلي**. ٢ ــ عالم الأنوار أو عالم العقول المحضة، **عالم الأنوار**، عالم **الجبروت**، النور الأبيض. ٣ ــ **عالم الأرواح**، **الملكوت الأعلى**، النور الأصفر. ٤ ــ عالم **النفوس**، **الملكوت** الأدنى، نور أخضر (عالم المثال أو mundus imaginalis، نظراً لأنه عالم الصور لجملة **الملكوت**). ٥ ــ عالم الأجسام المادية الطبيعية، نور أحمر.

إن رباعي الأنوار المشع أصلياً، أول أمره، من نور الأنوار أو الحقيقة المحمدية، هي رؤساء ملائكة لم يكن عليهم أن يسجدوا أمام آدم (انظر سورة البقرة الآية ٣٢)، لأنهم على الأصح الأنوار التي سجدت لها الملائكة بالانحناء لآدم. (وقد لّمح كذلك أحياناً إلى الأربعة عشر رؤساء ملائكة أعلى منزلة يشع نورهم من نور الأربعة عشر المعصومين لم يكن عليهم السجود لآدم. بما أنهم كانوا يشكلون كائن نور الأنثروبوس Anthropos السماوي. وقد أشرنا من قبل إلى مقارنة ممكنة مع الأربعة عشر عيناً Âion من المسماة في بعض النصوص الغنوصية القبطية[2].

---

(١) سيد كاظم رشتي، مذكور سابقاً، **واختراقات** penetratiom ص ٢١٨، ٢٢٠. فإن باعث العرش وأنواره الأربعة يرجع إلى تعاليم الأئمة أنفسهم، انظر كليني، **كتاب التوحيد**، فصل ٢٠ (= لفصل **العرش والكرسي**)؛ **صافنات** ٢ ص ٦١٦؛ **اختراقات** penetrations ص ص ٢١٣ ــ ٢١٥ هذا السبب **للعرش** المطابق في العرفان الإسماعيلي لعرفان **المركبة** اليهودية، هو ثابت في بنيته، مقدماً بعض الاختلافات في توزيع الأنوار الرمزية وأسماء الرباعية الملائكية العليا (إسرافيل، ميخائيل، جبرائيل، عزرائيل)، انظر كتابنا عن ابن عربي، ص ص ٢٧٠، ٢٧١. ونجده معروضاً في جميع مؤلفات إشراقيينا، ويقتضي كتاباً كاملاً لتسبق تفاصيله. وفوق رباعي الملائكة المذكور لملائكة الحجاب (الكاروبيين)؛ انظر الشيخ أحمد الإحسائي، زيارات ص ١١٧.

(٢) انظر **اختراقات** ص ١٢١.

أما المدلول الـ «وجودي» لنموذج العرش، فهو الشخص الروحي للمؤمن المخلص، المريد الكامل (المؤمن بالمعنى الشيعي للكلمة) متكوناً من إشعاعات أنوار العرش الأربعة. فوق ذلك لكل وجود فردي فعل وجوده، في الحقيقة المعبر عنها بالرمز كنور أبيض؛ وتماثله الفردي في النور المرموز إليه بالنور الأصفر، وتحديده وتقديره في النور المرموز إليه بالنور الأخضر؛ ومادته الأصلية في النور المرموز إليه بالأحمر[1] إن هذا السر الخفي في الحقيقة المحمدية كمبدأ للحقائق وللذوات قد ذكر في الحديث بالقول: «أنا ذات الذوات، أنا ذات كل من يملك ذاتاً» (ذوات الذات) وهذا هو هو كذلك ما يعرضه كل عرفاني شيعي، كسادرا شيرازي، على سبيل المثال وهو يشرح نموذج العرش[2].

إن الشيخ أحمد الإحسائي، من جهته، يلخص الرسم العام للموجود المطابق لهذه الرؤية، على النحو التالي: إن الوجود الأولى يوجد به الكائن مباشرة بالأمر الإلهي (كموضوع لهذا الأمر نفسه **كأمر مفعول)**، فهو الكتلة الأولية لنور الأنوار، النور ذي الأربعة عشر شعلة (لل «أربعة عشر معبداً **للتوحيد**»، مشكلة بجملتها جوهراً، ذاتاً، أولية واحدة، نوراً واحداً، نفس النور[3]، الذي يشع منه نور العقول الطفولية المجنحة

---

(١) انظر **اختراقات** ص ص ١٦٦، ١٦٧ (ترجمة نصين لميرزا أحمد اردخاني شيرازي وأحمد إحسائي).

(٢) **الحديث** المقتبسة منه الجملة الواردة في النص أعلاه، وارد في كتاب **مشارق الأنوار** لرجب البورصي (القرن لثامن/ الرابع عشر) وينظر إليه كواحد من أصعب الأحاديث. إنه حوار متخيّل بين **لاهوت وناسوت** الإمام. وقد وقفنا منه ودرسنا حتى الآن على ستة روايات. انظر Annuaire ١٩٦٨/ ١٩٦٩، ص ص ١٥٠، ١٥١. وحول البنية الرباعية للعرش الموجودة في جميع درجات الوجود انظر كتاب ملا سادرا **شرح** ص ٣١٤؛ «لا شيء مما خلقه الله ملكوته يبقى خارج هذه الأربعة، يعلن الإمام. وقد ذكرنا سابقاً أنه لكل نوع أربعة **أمور باطنة:** طبيعة، روح حسية، روح خيالية، عقل. لها مواطنها وأشكال تجلياتها المختلفة...».

(٣) بصدد **حديث** للإمام الأول («أنا بالنسبة لمحمد ﷺ كالنور بالنسبة للنور» **لومن** Lumen **النور)**. يوضح شيخ أحمد إحسائي قائلاً: «هذا النور بكامله في محمد؛ وهو بكامله في الإمام على؛ وبكامله في فاطمة: وبكامله في الإمام حسن، وبكامله في الإمام حسين؛ وهكذا دواليك بالنسبة لكل من الأربعة عشر معصوماً. لأنه نور واحد، رغم تعدده. وهذا هو ما يريد قوله الأئمة: إننا كلنا محمد. الأول من بيننا هو محمد. ومن هو في الوسط هو محمد. والأخير من بيننا هو محمد» انظر **اختراقات** ص ١٠٢.

أو «ملائكة الحجاب» والنور الذي خلق منه الأنبياء. ومن إشعاع وجود الأنبياء خلق وجود المؤمنين المخلصين. وهكذا دواليك حتى التربة العضوية. «فما من حقيقة خلقت من جوهر، من ذات أدنى منها. فكل حقيقة أدنى خلقت من إشعاع حقيقة أعلى منها. فإن حقيقة أعلى، هي مثلاً الشمس نفسها، الحقيقة الأدنى هي إشعاعها المنتشر على سطح الأرض. وكل حقيقة توجد بمعناها الحقيقي في المستوى الخاص بها. وبالنسبة لما يكون أدنى منها، وهي رمز وصورة مجاز، فعل، أثر منقذ بالنسبة لما يكون فوقها[1] وفي نفس الوقت الذي توجد فيه ملقحة حقيقة الكتاب المزدوجة كـ liber mundi، قرآن كوني وكـ liber revelatus، هذا هو التأويل كله التفسير الرمزي في أقصى تعقيده، الذي يوجد هكذا متأصلاً في سياق الموجود نفسه.

في الواقع، في كل واحد من العوالم المشار إليها أعلاه برموزها والتي لا يمكن الإشارة إليها إلا برمزها (كل واحد يستطيع هنا الاعتراف مرة واحدة بالفارق بين الرمز والمجاز)، ــ في كل واحد من هذه العوالم يتم تباعاً تنزيل اللوغوس، العقل النبوي، حقيقة الكلمة الإلهية، متكشفة حتى حقيقة الكتاب المكتوب. وبمعنى آخر: تعاقب التنزيلات الظاهرة التجلي للقرآن الخالد من عالم إلى عالم.

في مستوى **اللاهوت**، الألوهية، العالم الفعلي، **عالم الأسرار**، لم يكن بعد **كلام** ولا اسم ولا توصيف. فهذا هو المقام الأول الموصوف من قبل بالمقام «السر الباقي مغطى بسر»، الذي يرد تفسير الكتاب المقدس الباطني هذه الآية إليه ٤٢/ ٥٢. هذه هي الهوة المتعذر سبرها التي ينبثق منها أبدياً أمر الوجود. الأمر الذي يأمر به الكائن يكون هو الحقيقة المحمدية نفسها، حقيقة عقلها، كالعقل الأولى، هو اللوغوس، الكلمة النبوية، لوغوس النبوي فيما قبل أبديته («الشيء الأول الذي خلقه الله كان عقلي»). هذا العقل الأول هو المعرفة التي لدى الله من خلقه ومعرفته لنفسه في هذا العقل الأول[2]. هذه المعرفة، إنها النموذج المثالي الخالد للكتاب (**أم الكتاب**)، هذا

---

(١) نفس المصدر السابق ص ص ١٠٥، ١٠٦ الهامش ١٥.

(٢) بتماثل مطابق هو التأكيد الإسماعيلي المشتق من اللاهوت التنزيهي: التمييز الإلهي ipseité لذاتية الإنسان التي تكون ممكنة البلوغ لديه هي المعرفة، وإن سلبية، التي للعقل الأول مبدؤها؛ انظر Trilogie ismailien ص ص ١٩، ٢٠ هامش ٢٤ و٢٦. هنا ما نعرفه عن الله هو أن المعرفة التي لله في خلقه وبذاته هي في الحقيقة محمدية، والمعرفة التي تملكها الحقيقة المحمدية هذه ليست معرفة عن الله، ولكنها معرفة لدى الله نفسه عن هذه الحقيقة أو هذا اللوغوس Logos.

هو القرآن في تمامية تجلياته، درجات تنزيلات، معاني: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّن أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدرِي ما الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا**﴾ (الشوى: ٥٢) وهو ما ورد ذكره أيضاً بشكل آخر: «القرآن تلميح سري ورمز، «كتاب مرقوم» بين المحب والمحبوب ولا أحد غيرهما يعرف الحقيقة من قصده»(١).

فهذا هو أيضاً أدنى من **المقام** من «سر مغلف إلى الأبد بسر»، وبالتالي على مستوى «عالم الأنوار» (المشعة من الحقيقة المحمدية التي يعمل على تفتحها الوحي الإلهي باللوغوس ــ النبي، وإنه لفي عالم الأنوار هذا أو العقول المحضة التي يكون النبي فيما قبل أبديته، مرسل فيها بادئ ذي بدء كما في «تنزيله» الأول. ومطابقة للرمزية المذكورة، إن القرآن في هذا الكون هو **نور أبيض،** لمعانه يشبه لمعان الـ «لؤلؤة البيضاء». وهكذا من عالم إلى عالم، وبالتتابع ما «ينزله» التشييد الكوني من مستوى من الكون إلى مستوى من الكون eo ipso اللوغوس ــ النبي الذي أحدث كمنبئ لشعوب هذه الأكوان التي تشرف على كوننا والـ «قرآن الأبدي «ينزل» معه: إلى عالم الأرواح حيث يكون

(١) هذا هو النص الذي سبق ذكره ٣: انظر **شرح آية الكرسي،** فضلاً عن أن النص المذكور فيما تقدم يبين كيف أن الأربعة المعصومين هم، بالتأكيد أربعة عشر شخصاً من النور (**أشخاص نورانيون**) ولكن في نفس الوقت كل شخص هو شخص محمد نفسه «محب الله» أعني أن كل شخص كذلك يكون **الحقيقة المحمدية كلها** في آن واحد، وحده وجميع الآخرين. ومن الملاحظ أتصور هو تقريباً Kathénotheiste يوجد من قبل في نص إسماعيلي أولي protoisma **كأم الكتاب** (طبعة و. إيفانوف في مجلة Der islam ١٩٣٦ Bd. 23. Leipzig وقد توفرت منها مؤخراً طبعة إيطالية من قبل: Roncani, Napoli, Instistuto Universtario Orientale, 1966 وقد توقف المعلم حسن الصباح عن رؤية الإمام الشاب (محمد باقر) ورأى الرسول مغيّر الوجه، وقد أحيط هذا الوجه بهالة صغيرة من نور: «أنا الرب النقي، المفارق لكل صفة ولكل وصف؛ وبالتالي رأى علياً ثم فاطمة، مرتدية حريراً ونسيجاً مقصَّباً من الذهب. وحجاباً أخضر على شعرها، ونطقت معلنة: «لا إله إلا أنا، لا إله في الألوهية ولا في البشرية ولا في السموات ولا في الأرض ما عداي أنا فاطمة الخالق (بالمذكر وبالعربي: فاطمة الفاطر؛ إنه أنا من خلق أرواح المؤمنين الحقيقيين. وأخيراً ظهر الإمام حسن ثم الإمام الحسين الذي أعلن: أنا الحسين بن علي أنا الحسن بن علي، أنا فاطمة الزهراء، أنا علي الأعلى؛ أنا محمد المختار» (manuscript, cf. tradue italiene p. 18) fol. 19b – 22 du.

نوراً أصفر، وإلى **عالم الأنفس** حيث يكون **نوراً أخضر** كالزمرد، وحيث يتم في ما قبل التاريخ السابق للأبدية مشهد الـ «ميثاق» أو العهد مع بشر الأرض: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمِ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف: ١٧٢)[١]؛ وأخيراً إلى عالم الأجسام حيث يكون نوراً **أحمر**.

وثمة قانون أساسي يحدد كيفية هذه التنزلات الإلهية: بالنزول من مستوى كون إلى آخر. فإن ما يكون المتجلّى، **الظاهر**، الخارجي بالنسبة لكون أعلى، يصبح الخفي، المستور، **الباطني** بالنسبة للذين هم من الكون الأدنى مباشرة. أولاً بأول من التنزيل، غلاف جديد، حجاب جديد (مرموز إليه بالنور المقابل) يغلف الحجاب السابق الذي كان هو الخارج مباشرة في متناول أولئك الذين من الكون الأعلى، وأصبح في الدرجة الثالثة «سراً خفياً». وبنية الوحية النبوي على نحو ما تظهر لنا في هذا العالم (**ظاهر وباطن**، نبوة وإمامة) نكرر من جديد البنية التي تكون حالة فيه منذ أصل العوالم التي تنتشر فيها. وهذا الباطن للوحي النبوي، من عالم إلى عالم، نعرف كذلك أنه باطن الحقيقة المحمدية الأولية، أعني مجمع الاثنى عشر إماماً، «مكان الرسالة النبوية»[٢].

ذلك أن كائنات «عالم الأنوار» التي يكون وأعضاء تغلغلها (**مشاعرها**) متكوناً من فائض النور الإلهي épiphanique للحقيقة المحمدية، لا تفهم هي نفسها القرآن على نحو ما يفهمه في هذا المستوى السابق للخلود، النبي ــ العقل prophète-logos. كما وأن الباطن، السر، الذي يفهمه كائنات عالم الأنفس ليس إلا الظاهري، القشرة الخارجية، مقارنة بالمعرفة التي يملكها كائنات عالم الأرواح والباطن المعروف من عالم الأرواح يكون كالقشرة والظاهر بالنسبة لما تعرفه عقول عالم الأنوار المحضة. ولدى هذه العقول لا يبلغ التغلغل الباطني سوى قشرة بالنسبة لمعرفة النبي ــ العقل:

---

(١) انظر كاظم رشتى، **شرح آية الكرسي**، ص ٣ وص ٨١ هامش ٥٥ وص ١٠٢ ss وهامش ٧٣، ٧٥.

(٢) المصدر السابق ص ص ٣ ــ ٤؛ هذه التسمية واردة في رأس النص الأصلي **الزيارة الجماعة**، وصادرة هي نفسها من حديث سابق.

بحيث أن لا يكون الباطن الذي تبلغه كائنات عالم النفس إلا «قشرة القشرة» من المعرفة التي يملكها النبي ــ العقل عن القرآن النموذج المثالي أو **الحقيقة المحمدية**. وأخيراً إن ما يدركه الحرفيون من هذا العالم الأدنى لا يكون إلا القشرة مما يدركه الباطنيون، ولذلك فإن **حقيقة** الباطن ليست حقيقة مجازية، وإنما **الحقيقة الروحية الحرفية**، أعني في آن واحد **الروحية** من متعلقة بمستوى أعلى وحرفية من حيث إنها تطابق لحال الوجود ولحال الإدراك الخاصين بذلك المستوى الأعلى. فعندما تشير **الأحاديث** إلى الباطن الذي تكون معرفته امتياز الأنبياء والأئمة، فإنها تعني بذلك الباطن المطلق في ذاته. لأن الباطن، على نحو ما يكون بالنسبة لنا، الدنيويين، ما هو إلا **ظاهري** بالنسبة لكائنات أعلى منا. أما ما يتعلق بالباطن المطلق، الذي لا يكون ولا يمكن أن يصبح من الظاهر، فما من أحد يكون له نصيب فيه ما خلا الأربعة عشر المعصومين.

إن تنزيل القرآن بدءاً من «عالم الأسرار» ومن عالم الأنوار المحضة، يدشن، ببلوغه للعالم الدنيوي، أو عالم الظاهرة المحسوسة، «دورة النبوة» التي تبدأ بآدم، متقدماً من نبي إلى نبي حتى التجلي الكامل والتام للنور المحمدي في شخص «خاتم النبيين»، آخر الأنبياء ــ المشرعين الذي كان نبياً سابقاً له تجلٍّ أو مظهر إلهي جزئي. وبإغلاق دوره النبوة بالوحي المحمدي، تبدأ «دورة **الولاية**» أو الإمامة (انظر فيما بعد الفصل السادس)، الدورة المدشنة بالإمام الأول وواجب انتهائها برجعة الإمام الثاني عشر مختتماً آيوننا Aîôn (الكتاب السابع). وطبقاً لقانون تجلّى اللوغوس أو الكلمة نفسه، وقد ذكرنا بذلك، من عالم إلى عالم، فإن الإمامة على الأرض تكون مصادرة بحالة الكلمة التي أصبحت كتاباً. فالإمام والكتاب يشكلان زوجين. وفي العبارات الشيعية يردد عادة: «القرآن هو الإمام صامتاً والإمام هو القرآن متكلماً» ففي نهاية تنزيلها أصبحت الكلمة كتاباً: صنع من نص ومن كلمات ومن روايات ومن تواريخ، «حكايات» العبارة العربية التي تعطى معنى ــ كما أشرنا ــ بأن كل «تاريخ» دنيوي بوقائع مرئية، بدلاً من أن يكون له معنى بذاته، لا يكون إلا **محاكاة**، مطابقة لحوادث واقعة أو آخذة بالوقوع في أكوان عليا التي هي تعطيها معناها. وهذا هو نفسه مفهوم ما قبل التاريخ hierohistoire[١]، وفهمه يعني إتمام التأويل. إن تنزيل الوحي يكون

(١) في الصلة بين الـ «**حكاية**» كـ «حفلة صوفية» وhierohistoire انظر ما تقدم.

تاماً؛ ويجب الآن «إيصال» الكتاب إلى أصله، إلى نموذجه المثالي. وتنقسم الدورة الكاملة إلى قوسين: قوس النزول أو التنزيل، رامزاً إلى الرسالة النبوية الـ «عاملة على تنزيل» الوحي ــ وقوس **الصعود**، أو الإمامة، متممة للتأويل أو صعود مقابل للنزول، للتنزيل.

هذه المنظورات التي تنهض مع ميتافيزيقا العرفان هي التي تتيح فهم تصريحات مؤلفينا، عندما يؤكدون أن جميع كتب الوحي المنزلة على الأنبياء السابقين ــ التوراة والزبور والأناجيل ــ لم تكن سوى نسخ عن القرآن، حالة من بين حالات سرها في القرآن الـ nucleus سرها في القرآن، والتي سوف يكشف إمام البعث قائم القيامة من أجل هذا السبب، سر جميع الوحي الإلهي ــ وعندما نؤكد أن القرآن يحتوي معلومات متعلقة بـ «عالم الأسرار»، ما فوق المحسوس، الحوادث التامة في عوالم أخرى أو واجبة الإنجاز في عالمنا هذا، معرفة ما كان قد حدث، وماذا بقى خفياً لدى الأنبياء، أو لدى الملائكة العليين[(١)]، معرفة جميع الأدعية، المناجاة التي نطق بها نبي، إمام، أو ملاك، إلخ..

وإذ راح يتبصر إمام هذا الأفق الشاسع كتب السيد كاظم رشتى يقول: «يا أخي**!** اقرأ القرآن ولا تدعه أبداً. إنه أثمن لك من أي شيء آخر. فإذا ثابرت على ذلك **سترى** سر ما قلته لك للتو. وعندما تكون فهمت كل هذا، ستفهم قدراً ما من علم القرآن. ولكنك سوف تفهم أيضاً أنه ليس من الممكن قراءته كما يكون في ذاته. لأن هذا مستحيل علينا نحن **المسلمين والمؤمنين.** هذه القراءة ليست ممكنة إلا للأنبياء والأئمة (...) عسى أن يضلك ما لديك منه من الفهم القليل إذن إلى حد أن تدعى علم القرآن. لذلك لا تثر ضد أحد يؤكد شيئاً ما ويثبته بالقرآن بصورة مختلفة عما فهمت ما دمت لا تتأكد من ذلك من شيء تنبذه أو تعارضه الأحاديث ويقره مذهب الإمامية الصحيح (...) عندما تكون فهمت أن المعنى الحقيقي، الفكرة الروحية (حقيقة)

---

(١) المصدر السابق ص ص ٣، ٤، ألمحنا فوق هذا إلى تسلسلات **ملائكية عليا، الملائكة المقربون، القريبون، الأعلون،** الذين ليس عليهم أن يسجدوا لآدم بما أنهم لم يكونوا الأنوار الساطعة فيه. ولم يكن إبليس في عدادهم. ومن هنا السؤال الذي وجه إليه بعد رفضه: ﴿**أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ**﴾ (ص: ٧٥).

القرآن هي رقم «كتابة رمز» يفهمها وحدهم الخالق، النبي، أعضاء بيته (الأئمة الاثنى عشر) وأن أعضاء بيته هؤلاء هم الذين علّموه لذلك الذي اتخذ بيتهم مسكناً له. حسناً اعلم أنه عندما نسمع القرآن من الرسول في عوالم عديدة وإننا نفهم منه أخيراً، في نطاق فهمنا ما ترسخ منه إلى هذا العالم الأدنى، ولما كانت هذه الأكوان المتعددة متفاوتة فيما بينها بدرجة دقتها أو كثافتها، علوها أو دنوها، تجردها أو ماديتها إذن لوجد مجال للإقرار بأن الفهم يختلف فيها بتنوع قدراتنا على الفهم»[١].

انطلاقاً من آخر مقام في تجلي الوجود حيث تم تنزل القرآن على شكل كتاب، بعد نزوله إلى عالم الأجسام (المرموز إليه بالنور الأحمر)، عندما لا ندرك منه إلا «القشرة» النهائية، يكون هذا هو **الظاهر**. وما ندركه في عالم المثال mundus imaginalis، عالم «مدن الزمرد» (Jâbalqâ, Jabarsâ, Hugabûya) أو عالم صور **الملكوت** يسمى **الباطن**، وما نفهمه في **الملكوت** أو عالم النفوس (المرموز إليه بالنور الأخضر) يسمى **باطن الباطن**، أو داخل الداخل. وما نفهمه على مستوى عالم الأرواح (المرموز إليه بالنور الأصفر)، يكون هذا هو **باطن باطن الباطن**، وما نفهمه منه على مستوى الأنوار المحضة (المرموز إليه بالنور الأبيض) يكون **باطناً** من القوة الرابعة. الحلم الإلهي ينخفض تدريجياً كلما ارتفع في المعرفة. كما يذكر **الحديث المقدس**: «ليس لحبى حد ولا نهاية». بيد أن صاحب الحديث يحدد بالطبع بقوله كل ما في وسعنا فهمه لم يكن بعد إلا ظاهر الـ «قشرة» بالنسبة للأقانيم الأولى التي هي قضيتنا. بمعنى أخر كل الباطن الذي ندركه ما هو إلا الظاهر بالنسبة لما يكون، ولما يفهمه الأربعة عشر المعصومون بما أن عقلنا من قبل، أدق جزء في كياننا يكون بالنسبة لكيانهم كما على مستوى الجسم بالنسبة للروح. إذن لو كنا نحن أنفسنا، نملك، بالتأكيد خطبة هي العقل، وخطبة هي الروح. وخطبة هي النفس، وخطبة تكون صورة، وخطبة تكون جسداً، يمكن أن نستشعر فيها النسبة بالنسبة إلى خطبتهم، هم، في كل مستوى أو كل مقام من تجليهم أو تنزلهم الإلهي من عالم إلى عالم.

كذلك، أليس هذا هنا أن تطبيق هذا القانون على أنفسنا لتجلى الكائن الذي، كما رأينا، يهدي من عالم إلى عالم ما يكون من الظاهر بدرجة من التجلي أعلى إلى

(١) المصدر السابق ص ٣.

باطن بدرجة من التجلي أدنى كأنما بتراكم حجب، أو كأنما بتفاقم سلبية الموجود إزاء آمريته الخاصة، حيث تقوده هذه الأمرية إلى أن يكون **كائناً** في هذا العالم الأدنى ــ جالباً الكلمة إلى حالة الكتاب. فإن مستويات تأويل الكتاب المنزل يطابق مستويات هذا الظهور، هذا التجلي أو الوحي بالكائن (قرآن كوني) منذ الأمر الأول. وهكذا. كما أن **الحديث** المزدوج للإمام السادس، المنوه عنه في مطلع هذا الفصل، كان يجد تفسيره فيما تقدم من نظام **تنزل الحقيقة** المحمدية الأولية، كذلك فإنه يتوضح في تراتبية العوالم التي تتطابق مع مستويات تأويل القرآن، في نظام الصعود متناظراً معكوساً مع نظام النزول. ففي نظام النزول يكون الباطن بالتتالي، تدريجياً هو الـ «سرّ المغطى في السرّ»، باطنية لما كان متجلياً لعالم الأنوار المحضة؛ ثم «سر فوق سر»، أو سر التجلي الإلهي الأولي كحقيقة محمدية تغلف سر «irreel»، بالنسبة لما تجلى لعالم الأرواح؛ سر محجوب بظاهر التجلي لعالم المثال mundus imginlis. «سر يمكن أن يعلمه وحده سر» بالنسبة لعالم النفوس؛ سر محجوب بظاهر الظواهر المحسوسة بالنسبة للكائن البشري، المقيم في العالم الأرضي. هذا هو ترتيب **المقامات الأربعة** التي سبق وصفها. وعلم القرآن كغنوص كعرفان لسر **التوحيد**. ففي تجليات الأربعة عشر المعصومين، هو إذن تجربة خطرة. ومن هنا كرر الأئمة واحداً بعد الآخر قولهم: «قضيتنا صعبة، تطلب كثيراً من العناء؛ لا يستطيع حملها إلا الملاك المقرب، والنبي المرسل، والمؤمن الذي امتحن الله قلبه للإيمان».

٣ ــ التأويل الباطني للقرآن

ليس في الوسع الدخول هنا في تفصيل المصطلحات المستخدمة للتأويل أو من أجل التأويل المتصاعد. (ولنبادر بالتذكير مرة أخرى أن كلمة تفسير تعني كيفية الفهم mondus intelligendi بدلالة طريقة الوجود. modus essendi وبالتالي العمل على التفهيم) التفسير؛ وكلمة تفسير الكتاب المقدس exégèse تعني على الأخص التفصيل التقني للشروح، تنفيذ التأويل). والأبحاث العارضة منهجياً للمسألة هي بالغة التعقيد، تطرح عدة مناهج تتقاطع، ويجب ذات يوم مقارنتها بالطرق المنفذة في

الكابات اليهودية وباستخدامات مذاهب التفسير في المسيحية[1]. الميكروكسم microcosme (وهذا هو استبطان المعطيات القرآنية ووضعها في علاقة مع الإنسان الداخلي. انظر على سبيل المثال info تأويل سمناني Semnânî). أو من جهة أخرى. إلى العلمية الكيميائية alchimique بجمع علاقاتها التضمنية الروحية ــ أعني إلى ما أشير إليه **بالإنسان الأوسط** (بين الإنسان الطبيعي والإنسان الكامل) أو **كالمولود الفلسفي**، وهو ما كان المشتغلون بالكيمياء القديمة (alchemist) اللاتين يشيرون إليه بالـ Filuis philisopharum[2]. في هذه الحالة يكون **التأويل**، على الوجه الأخص، هو تقويم (إعطاء قيمة) المعطيات القرآنية على مستوى الإنسان الدنيوي، الأرضي، واستحالاته الداخلية. وإن التغلغل في الدرجات العليا المطابقة للعوالم فوق المحسوس (المقامات الموصوفة فيما سبق، كيفيات وجود الأربعة عشر المعصومين، أو الحقيقة المحمدية في مختلف مستويات تجلى الكائن) ــ هذا التغلغل يشكل عندئذٍ **تفهيماً باطنياً** أو تفسيراً باطنياً أعلى[3].

---

(١) علينا للأسف أن نقتصر هنا على عدد ضئيل جداً من المراجع ــ فإن الدراسة النمهجية لمجموع التأويل الروحي للقرآن ما زالت منوطة بالمستقبل. وأمامها أن تقوم بتركيب المبادئ التي ذكرها ووضعها في التطبيق أشخاص من مثل حيدر آمولي وسمناني.. الخ. نهض مللا سادرا بشرح آية العرش ــ ليس فحسب في شرحه **للكافى** للكليني، ولكن في مؤلف خاص منفرد، منشور في كتابه تفسير، لم يتطرق فيه إلا إلى بعض السور، لم يأت في أقل من ٦١٧ صفحة in- fol. (شيراز ١٢٨٦/ ١٨٦٩). والمستحسن الانطلاق من قواعد التأويل التي ذكرها الأئمة أنفسهم. وقد ذكر بها روزبيهان باقلى في أول **تفسيره** الصوفي: **عرائس البيان في حقائق القرآن**، بومباي ١٣٠١. وفيما تقدم لم نرجع إلا إلى مؤلف سيد كاظم رشتى الذي يعالج في صفحاته الأولى، التأويل الروحي على وجه العموم. ولنذكر له رسالة هامة في تأويل الظاهر والباطن هي: **رسالة في مقامات الظاهر والباطن والتأويل**.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر ما أتيح لنا عرضه في مناسبات سابقة من الأبحاث: Avicenne et le Recit visionnaire (المكتبة الإيرانية ٤ مجلدات) Etude prelimminaire pour le livre – de deux sagesses de Nâsor Khasraw .(ibid. vol 3) Triologie ismaelienne… etc.

(٣) نشير منذ الآن هنا إلى المذهب التأويلي بالغ الفائدة والأصالة لأحد الإشراقيين الشيعة من القرن الماضي السيد جعفر كاشفي (المتوفى ١٢٦٧/ ١٨٥٠) حيث يفرق بين ثلاث مستويات: **تفسير، تأويل، تفهيم**، يماثل لكم منهم على التوالي مدرسة فلسفية من المدارس التالية: مشائية، رواقية، **إشراقية**.

ولسوف نتساءل فيما إذا كان هذا التأويل، وبالواقع، تحقق منهجياً بالنسبة لتمام القرآن. وبقدر ما نعلم لم يحصل ذلك تماماً، ولكن بوشر في ذلك مرات عديدة، إلا أنه لم يتحقق إلا جزئياً، كذلك فإن المهمة سوف تتجاوز قوى وطاقات حياة إنسانية وحدودها ومدتها؛ سوف تقتضي جهد فريق أو حيوات عدة علماء، ولسوف تحتل حصيلة العمل رفوفاً عديدة من أية مكتبة[١]. ولكن المدونة الأساسية تبقى تعاليم أو أحاديث أئمة الشيعة الذين أعلنوا هم أنفسهم، على وجه الدقة، قواعد تعدد معاني القرآن. وليس ما يدعو إلى الدهشة إذا علمنا أن الشيعة الاثني عشرية أكرهوا تقريباً أثناء القرون الأولى للهجرة، على السرية، واقتضى الأمر منهم ما يكفي للمحافظة على ما كان يمكن جمعه من **مدونة** تعاليم الأئمة[٢]. ولم يكن في وسع المنهجات إلا أن تلحق فيما بعد. وعلى سبيل المثال بصورة عامة لمادتي **الظاهر والباطن** تطابق مادتا **التفسير والتأويل**. **فالتفسير** هو شرح القرآن على نحو ما يظهر النص الوضوح في حرفيته. ويواصل هذا الشرح بملاحظة جميع قواعد النحو العربي بتناول الكلمات المتفق عليها في المعاجم مع احتمال، إذا اقتضى الأمر، القبول بضرورة فهمها بمعنى مجازي. وتضاعف الإحالات التاريخية والقانونية واللغوية والشعرية المتيحة توضيح النص الحرف. فإنه على هذا النحو بنيت روائع من **التفسير** في اللغة العربية الكلاسيكية وفي الفارسية، من أعمال **المفسرين**. ولم ينكر الباطنيون أبداً ولا رفضوا قيمة عمل **المفسرين** على الصعيد الذي سلكه هؤلاء ــ أعني على المستوى الذي يفترض إدراكه

(١) انظر الرسالة التي رجعنا إليها فيما تقدم. حيث يشرح المؤلف باختصار ما هو **الظاهر وظاهر الظاهر والباطن وباطن الباطن**. ويستخدم **التأويل** حديث الإمام جعفر: إنه يدرك الدلالات على مستوى العالم الصغير، عالم الإنسان والـ mesocosm والـ macrocosme. وهو بصورة عامة يضع حديث الرسول الشهير المؤكد أن للقرآن سبعة أعماق باطنية، ومن هنا سبعة ظواهر، وسبعة لظاهر الظاهر، وسبعة باطن، وسبعة لباطن الباطن (٧ × ٤ = ٢٨) وهي ما تطابق لوجوه الأربعة عشر المعصومين المزدوجة. وحسب سمنانى شرح القرآن على هذا النحو فوجدانه مما لا يطبق..

(٢) انظر كتابنا **تاريخ الفلسفة الإسلامية** I ص ص ٥٣ ــ ٥٥. المصدر السابق ص ص ١٩، ٢٠. إن مبادئ التأويل الواردة عن الإمام الأول وعن الإمام الرابع هي تلك نفسها التي يرجع إليها روزبيهان في رأس كتابه تفسير (هامش ١٧٥).

الفهم الحرفي. للأسف لا يمكن القول إن النظير كان صحيحاً وإن جمع المفسرين كمفسرين مستعدين للقبول بأن ثمة طريق غير طريقهم في النظر للأمور. ولا فائدة هنا لإعادة فتح الجدل.

ولقد سبق لنا أن ذكرنا بأن كلمة **تأويل** تعني تماماً بدقة «إرجاع أمر أورده إالى أصله» إلى مثاله، ورد كل **حكاية**، مثلاً، كل «تاريخ» إلى الحادث ما قبل التاريخ الذي هي **محاكاته** والتي تتقولب على غراره، «تجعله تاريخياً». ويمكن تطبيقه، بعامة، على جميع أشكال أو درجات التأويل الباطني — أعني على جميع درجات **الباطن** الذي أشرنا إلى تدرجه فيما تقدم. والاستخدام يمكن أن يقدم فوارق بما أنه يصادر ميتافيزيقا الموجود والكائنات المنطوية على الطريقة نفسها التي يفهم منها ماذا يعني «الوحي»، فهناك ما يكفي من البعد، مثلاً، بين لطريقة التي يمارس بها واحد مثل ابن رشد Averroês **التأويل**، والأسلوب الذي يمارسه الإسماعيليون والشيعة الاثنا عشرية **والإشراقيون** والصوفيون من مثل روزبيهان الخ. كثير من الاختلافات التي لا تنطوي على التناقض؛ فالمستويات التأويلية ليست فيما بينها على علاقة التضاد الديالكتيكي.

من جهة أخرى يحدث أيضاً أحياناً أن تؤخذ كلمة **تفسير** في أوسع معنى يشمل حتى **التأويل** (نذكر مثلاً تفسير موللا سادرا شيرازي، في حين أن هذا **التفسير** الهائل هو في الواقع **تأويل**). والعكس كما يشير إلى ذلك السيد كاظم يحدث أن تؤخذ كلمة **تأويل** بمعنى أضيق من قبولها العام المحدد فيما سبق. فإنها تنطبق عندئذٍ على شي وسط بين **الظاهرات ومقامات** الباطن الذي وصفناه فيما تقدم. في هذه الحالة، **تأويل** يعني على الأخص تفسيراً لنص قرآني مستند. سواء من جهة على تملك اليوم تفسيراً (في الحقيقة تأويلاً) ضخماً يجمع حول كل آية قرآنية **الأحاديث** التي شرح فيها الأئمة الآيات أو رجعوا فيها إليها. وقد تم نشرها[1]. وما زالت روائع أخرى لم تتم

(١) استندنا هنا مرات عديدة، من قبل، إلى **تفسير مرآة الأنوار**، وإلى **تفسير البرهان**، بإشارة سريعة، وإنما بصورة أدق: كتاب **البرهان في تفسير القرآن**. ويجب أيضاً تسميته **تفسير شريف لاهجي** تأليف قطب الدين اشكثاري (تلميذ ميردامار المتوفى ١٦٣٠) المنشور في ٤ مجلدات ضخمة من قبل محمد إبراهيم آيتي وجلال الدين المحدث، طهران ١٣٨١. ومنها كثير، ولكن هذه التفاسير عاجزة عن أن تجمع من أجل كل آية كافة أحاديث الأئمة.

بعد أو لم تنشر[1] وقد قدمت المدرسة الشيخية لعدة سور شروحاً هي نموذج من نوعها[2]. وفضل الإسماعيليون، بصورة عامة، نشر **تأويلهم** في مؤلفاتهم الممنهجة الكبرى[3]. وكل هذا لا يمكن أن يدرس، بالتغاضي عن الشروح الناتجة عن العرفاء theosophes من الصوفية: مؤلفات روزبيهان (التي تضم تفاسير الصوفيين السابقين)، ابن عربي، سمناني، لأن التقاطعات متكررة. ذلك أن ما نراه يفتح المجالات والآفاق للتأويل الروحي هو في هذه الكتب جميعها التي نوهنا بها سابقاً (الفصل الرابع).

إن قراءة القرآن مصحوبة بالنصوص التي تنقل تعاليم الأئمة وأصحابهم ومريديهم المغربين تشكل على نحو ممتاز تمرساً في التبصر بالروحانيات الشيعية. وكل ذلك يقود إلى القول إنه يستحيل على رجل غربي أن يكوّن فكرة عما يقرؤه روحاني في الإسلام في القرآن، إذا لم يملك إلاّ ترجمات نحوية حرفية، موضوعة في لغتنا. مستحيل فهم إيعاز شخص مثل كاظم رشتى Kazem Reshti الذي قرأنا له من قبل هذا

(١) ذلك أن الباحث ليس في وسعه إلا أن يموت وهو يعمل إذا أخذ وحده على عاتقه المهمة. أشرنا فيما تقدم إلى تفسير حسين يزدى الكبير، الجامع **لأحاديث** الأئمة **كلها**، آية آية، ولكن مجلداته الثمانية in- folio لم تتجاوز نهاية السورة الثانية. والمخطوط محفوظ في كيربان في مكتبة الشيخ أبو القاسم الإبراهيمي (سركار آغا) كذلك ما تزال غير منشورة التفاسير الكبرى: تفسير سمناني، تفسير سيد أحمد العلوي، تلميذ وصهر ميردامار (**لطائف الغيبة**).

(٢) المؤلف الكامل المثالي سوف يكون التفسير الذي يعطى لكل آية من كل سورة **الظاهر**، **الباطن**. الخ. وقد رأى سمنانى المهمة جيداً وأعطى عليها المثال، ثمين جداً من وجهة النظر هذه ما قدمه مشايخ المدرسة الشيخية في مقتطعهم المتضمن تفسير عدة سور، المنشور في كرمان ١٣٧٩ ــ ١٣٨١ (٥٠٠ + ٣٠٧ صفحة). وقد شرحت فيه السور التالية (من حيث الظاهر والتأويل والباطن لكل سورة): **التأويل** (١١٢) قام به أحمد إحسائي والسور هي: الحجرات (٤٩) بقلم محمد كريم خان الكرماني؛ العنكبوت (٢٩)، الفجر (٨٩)، الكوثر (١٠٨) بقلم محمد خان كرماني؛ الجمعة (٦٢)، المنافقون (٦٣) بقلم زين العابدين خان كرماني.

(٣) نذكر، مع ذلك، مؤلف القاضي نعمان الكبير **أساس التأويل** الذي يجمع كل فصل فيه منهجياً الآيات القرآنية المتعلقة بكل نبي من الأنبياء (درسنا قسماً منه في كتابنا: **تأويل روحي مقارن** هامش ٤) و Ismailitiseher Karân Kommentar (MizIoj al – tasmim) hrsgb. V. R. Starthmann, Lief- Gattingen 1944 – 1955, depuis la Sourat ai-Tawba (9) jusqu'à sourate Al- Ankabut 29.

(ص ٢٠٩) والذي يتردد صداه لدى كثير آخرين. لأننا لم نستطيع أبداً في الغرب قراءة قرآن كما يقرؤه **الحكماء والعرفاء**. فإن ترجمة تبغى إعطاء الفكرة الضرورية عنه تضطر إلى عناء جسيم وتتطلب توسعاً هائلاً.

قد يقال لي إن الساعة لا بد آتية قريباً لإجراء نقد ما تاريخي موضوعي. فهذه هي طريقة لمواجهة الأمور وتطرقنا إليها هنا سابقاً. ولكن ما يعنينا هو **الحادث الروحي** المتعذر رده؛ فالطريقة التي كان قد قرئ بها الكتاب المقدس ومارسته النخبة الروحية في الإسلام منذ ما ينيف عن أربعة عشر قرناً. وإذا كان صحيحاً أن **حادثاً روحياً** لا يسعه أن يجرد النقد التاريخي الموضوعي من سلاحه، فما من نقد تاريخي، بالمقابل، يستطيع أن يلغى حادثاً روحياً. وإذا كن ثمة حديث عن إمام قرئ من المؤمنين الشيعة، فإن فهم هذا الحديث. فإن فهم «كيف» أنه في الواقع يأتي من الإمام، وهذا هو الفهم الذي يتمسك به علم الظاهرة الدينية، لأنه هو الوسيلة الوحيدة التي تواجه بها الحادث الروحي. وإذا بدأ النقد التاريخي، باسم حججه الخاصة به، إنكار أن يستطيع النص المجيء من الإمام، فله الحق بدافع من مقدماته. ولكن لا بد له من التخلّي أبداً عن مواجهة الحادث الروحي، بما أنه يبدأ بهدم القصدية التي تكوّنه. والحال أن الحدث الروحي هو ما نسعى بلوغه في التفسير الشيعي للقرآن.

لسوف نحظى إذن، إذا كنا مسبقاً apriori نقرر أن **التأويل** الباطني موضع الشك ما هو إلا تقنية مصطنعة أو استلهام كيفي. فالحرفية ليست وحدها التي تتطلب الدقة، والدقة لا تستبعد الاستلهام: دقة ملهمة، وإلهام دقيق. كما كتب كذلك أيضاً السيد كاظم رشتي: «إن شرح مستويات ودرجات الفهم هذه (**المقامات**) هو أمر لا يتيحه الله إلا شرط أن يحافظ عليه سراً في القلوب ومغلفاً بحجب الأسرار، لأنه يجب أن تمر المخلوقات أولاً بالارتقاء الثاني، ثم بدرجة التخثر[١]. والحال أن الدرجات المقصودة

---

(١) إشارة إلى أطوار عملية علم تحويل المعادن (Solve et coaguta) الرامزة إلى تحول الإنسان الروحي. فهناك ما يثير هنا «حديث القبر»، الذي يعطب للفلسفة القبر نموذجاً. حيث يعتبر الوجه الظاهر للدين الوضعي ولمعتقداته، التحلل والموت من أجل البعث في بستان الحقيقة الغنوصية. انظر كتابنا **تاريخ الفلسفة الإسلامية** I ص ص ١١٥، ١١٦؛ انظر كذلك شرح القصيدة الإسماعيلية لأبو الهيثم الجرجاني (مكتبة إيرانية مجلد ٦) طهران ــ باريس ١٩٥٥؛ النص العربي لـ «حديث القبر» مع الشرح الفارسي ص ٧٩؛ الترجمة الفرنسية في المصدر السابق ص ٤٨ من المقدمة.

هي تالية؛ إنها تلك الناجمة عن الالتحام الاتحادي ورؤية الأمور بسر القلب (عبر الشعور transconsicence). أين هم البلياد Pleiades، تستطيع يد بشرية بلوغهم؟ فإذا نحن شرعنا في شرح هذه الدرجات باستخدامنا للغة الناس الذين يبقون متمسكين ببدهية الأكوان المادية وحدها لسوف لا ندرك هذه المسائل أبداً. لأن المقصود بالسر أنه وحده يستطيع تعليم السر (هذه هي الكلمات نفسها المذكورة في الحديث المنوه به سابقاً ص ١٨٩)[١].

على قدر ما نصر على خلط الرمز بالمجاز، بتقديرنا أن المقصود هنا أمور تعرف بشكل آخر، سوف نجانب المسألة. فإن رمز أربعة أنوار العرش ليس مجازاً ولكنه رمز، رقم، لم ننته أبداً من حله، «رقم» حدد به، وفي آن واحد حجبت حقيقة لا يمكنها، على مستوى العقل البشري أن تنقل إلا «مرموزة» سوف ترفض من قبل أولئك الذين لا تكون الأكوان بالنسبة لهم إلا مجردات؛ ولكن قدّر للأنبياء وحدهم رد النظر إلى القلوب العمياء. ولا شك أنه من المعتاد أن تكون الأعمال التأويلية تفتن في أيامنا باكتشافات أثرية عظيمة، لم تكن مأمولة منذ جيل. ولكن ليس ثمة أي تعارض بين الاكتشافات الأثرية وتأويل الباطنيين، لا أكثر من أن الأولى لا تجعل الثانية مجدية. ذلك أن المسائل التي يطرحها هؤلاء على أولئك، أو يطرحها بعضهم على بعض تختلف بالتبادل من الكل للكل، لأنها لم تطرح على نفس المستوى من الفهم. فإن **مقام** كل منها الخاص يختلف. والـ «وثيقة» المقنعة بالنسبة لعلم التاريخ الموضوعي يمكن ألا تكون كذلك بالنسبة للإيمان الباطني، الذي ما يزال أمامه رقم يجب أن يحله. لأن ما يبحث في آخر المطاف العلم الروحي بالتأويل الباطني هو شيء ما لا يقترب منه صعود أعجب تسلسلات التواريخ المدراة بيسر من قبل التاريخ وقبل علم الإحاثة. ذلك لأن حوادث الـ archehistoire لم تصبح بعد لذلك من ما وراء التاريخ، إذ إن حوادث ما وراء التاريخ لا تتضح في الزمن الماضي من أفعالنا. وتتم في الأكوان التي ليس في الوسع استشعارها إلا بـ «سر القلب»: حتى إلى أعماق الأفق حيث يعلن عن التوحيد على أنه سر الموجود نفسه المولود أبدياً بأمره الخاص، كن L'esto (KN) الذي يجعل على تجلى الموجود في كونه الأول نور الأنوار بالأشكال المتوهجة للأربعة عشر المعصومين.

---

(١) انظر الرسالة الوارد ذكرها فيما تقدم هامش infine.

العقل البشري لا يبلغ إلا هذا التجلي. حيث يكون منذ الآن الكائن صار هو كائناً. لأن التوحيد الإلهي الذي «يأمر» الكائن، يبقى مفارقاً للموجود الذي يعمل منه كائناً، ومتعذر بلوغه في مكان آخر إلا في هذا التجلي الذي هو أمره نفسه حيث الموجود هو نفسه أمره المفعول الخاص به. وهذا هو نفسه بالذات سر الإمام المذكور في **الحديث** المزدوج المروي في مطلع هذا الفصل. إن الأئمة الاثنى عشر، في وحدة ذاتهم كـ «مكان للرسالة النبوية»، هم، في هذه الحقيقة الجمعية plératique، الـ «مكان» الذي يتطابق فيه الأمر الفاعل والأمر المفعول l'esto KN. مفارقاً **للوجود**، ماثلاً في **الوجود**. وهذا هو ما تجاهر به الروحانية الشيعية، بمجاهرتها أنه لو يكون ثمة من إمام، لما استطاع الإنسان تحقيق **التوحيد**. وكان توحيده يتلاشى في التجريد، في التأتيل tâtil، أو أنه كان يفسد في سكرة **التشبيه**، وربما إلى حد أن يكلم الله بصيغة المتكلم فيقول أنا الحق (أنا الله): فالإمام، هو في آن واحد الأفق ـــ المنتهى horizon-limite للتجلي الأولى والشكل الشخصي للتجلي، المرافق الداخلي، الهادي الشخصي غير المنظور. ولسوف نحاول فيما بعد (فصل سابع) توضيح المعنى أكثر.

إن تجلى الحقيقة المحمدية الأصلية، بإيقاع من **مقام** إلى **مقام** وفي آن واحد كـ «تنزيل» من الـ«كتاب الموجود» ومن الـ «كتاب المقدس المنزل»، يقود من اللوغوس، من الكلمة، إلى حالة كتاب، وعندما يبلغ هذا الـ «تنزيل» عالم الإنسان الأرضي يكون هذا النقطة، الحد الذي يشيد فيه مع آدم في عالمنا دورة، حقبة النبوة. هذه الدورة تدوم إلى الفترة التي يظهر فيها من يكون «خاتم النبوة» وختم حقبة النبوة تكون بفعل ذاتي eo ipso هو تشييد حقبة الولاية التي ستدوم إلى رجعة الإمام المستور، المحجوب حالياً، والإشارات المقتضية المجموعة هنا المتعلقة بميتافيزيقا الموجود التي يوضحها التجلي الإلهي الشيعي في الحقيقة المحمدية، مجمع الأربعة عشر المعصومين، تشكل على هذا النحو دوزنة ضرورية لفهم النبوة prophetologie والإمامة الشيعية.

* * *

الفصل السادس

نبوّة وإماميّة

١ ـ حتمية الأنبياء وحتمية الأئمة

ربما نكون أقدر الآن على التغلغل في التفاصيل في المذهب الشيعي عن النبي والإمام، وأن نكمل الإشارات الإجمالية المستجمعة فيما سبق (الفصل الثاني). الآن وقد تطرقنا إلى الأمور في بعدها الشامل والحقيقي، ألا وهو البعد **القطبي** الذي يدلنا على ثابتة الأصل فيه في قمة عالم **الجبروت** في نسق تزامن أبدي، فالآن هناك ما يدعو إلى النظر فيها في نسق التتالي الذي يظهرها للعالم الأرضي، الدنيوي (أو لكلام القاضي سعيد القمي بالمرور بنسق الـ «زمن اللطيف» إلى نسق الـ «زمن الكثيف» temps apaque).

لقد رأينا رأينا سابقاً، بخطوط كبرى، أن الإمامة الشيعية تجيب على السؤال لمعرفة ما هو المرمى وما هو نتائج التوكيد المنبئ بأنه من الآن فصاعداً لن يكون ثمة بعد أنبياء. فجواب الشيعة لا يوضح إلا بشرط العمق معها في مفهوم النبوة نفسها، وفي الرسالة النبوية. فهناك روايات مختلفة وهذه الروايات المختلفة تطابق عددها من فئات الأنبياء. وعليه إن هذا التنوع نفسه سيكشف لنا وجهاً من النبوة ومن الرسالة النبوية أعم من وجه الـ «نبوة التشريعية»، ـ وجهاً من النبوة، بحيث لا يكون **النبي**، بالضرورة، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، (**نبياً مرسلاً**، وفي الحالة الأعلى رسولاً).

في مصدر الإلهام النبوي، «**النبوة**» يضع المذهب الشيعي **الولاية** (في الفارسية dûsti) والعبارة مألوفة لدينا بما تقدم. إذ نعلم بأنها تشير خصوصاً إلى ذلك النوع من المحبة أو الصداقة الإلهية التي تلتصق، كهبة لدنية سابقة للأبدية، بشخص

الأئمة الاثنى عشر، وتضفى عليهم القداسة **كأولياء** الله. والحال أن **الولاية** تتكشف ــ لا بمثابة منبع الرسالة النبوية فحسب ــ ولكن كمميزة للحالة الروحية في إرشاد رباني للنبوة أعم من النبوة المشار إليها اصطلاحياً كـ «نبوة تشريعية». فهذه تضيف إلى السليقة النبوية كنداء رباني هبة لدنية خاصة، هي هبة المرسل من الله، رسول من أجل الوحي بكتاب، **بشريعة** جديدة. وهذه المهمة، الرسالة التشريعية ما هي إلا وقتية، في حين أن **الولاية** التي تشرط حالة الأنبياء ليس إلا، تكون أبدية. ولكن، كل التباس في العبارات يجب تجنبه. فما إن يظهر النبي المشرع الذي كان «خاتم الأنبياء»، لأنه لم يعد هناك ما يدعو إلى **شريعة** جديدة يكون من المستحيل الكلام بعد عن «أنبياء»، حتى غير شرعيين. لذلك، بينما أنه كان يكتفي، سابقاً للإسلام، بعبارة نبوة ليس إلا، من أجل الإشارة إلى الأنبياء غير الشرعيين، **الأنبياء** دون حاجة إلى عبارة كعبارة **ولاية**، فلم يعد ممكناً بعد النبي الأخير إلا استعمال عبارة **الولاية**. ولكن العبارة تدل على هبة لدنية توجد منذ بداية «حقبة النبوة». وبعد انتهاء هذه الحقبة، ولأنه لم يعد من أنبياء تظهر **الولاية** عندئذٍ كتركة روحية موصى بها للبشر من حقبة النبوة المنتهية من الآن فصاعداً.

هناك سؤالان يطرحان منذ ذلك الحين: **فيما** تقوم تركة الأنبياء هذه؟ **ومن هم** وراثة الأنبياء؟ على هذين السؤالين يجيب تعليم أئمة الشيعة نفسه. لأنه هذا هو المفهوم نفسه للنبوة الأبدية الذي يعمل على تفتح مفهوم الوريث الروحي، على هذه الأرض، للنبوة، أعني مفهوم الإمام نفسه. فإذا لم نعد وضع الأمور في الأفق الذي فتحه أمامنا الفصل لسابق فإن هذا الجواب لا يمكن أن يكون إلا صفة مخالفة للمألوف، مباغت للرأي الجاري، في الإسلام وغيره يواجه الأمور بصورة أخرى وعلى صعيد آخر مختلف تماماً. ولا يبقى أقل من أن هذا الجواب صيغ منذ أصول الإسلام، من قبل أولئك أنفسهم الذين تصعد سلسلة نسبهم الأرضية («محدث من جديد» صلة أبدية في المجمع النوراني Plersme)، إلى الرسول بواسطة تلك التي تدعى **مجمع النورين، فاطمة:** نور النبوة ونور **الولاية**. وفي النهاية، في قبول تعليمهم أو رفضه جرف الاستخفاف، واستمر ما يجري بمصير الإسلام الروحي كدين نبوي. فبالنسبة للرؤية الشيعية للأمور، لم يختم تاريخ البشرية الديني بانتهاء حقبة النبوة. إذ إن البنية

نفسها لعيننا Aiôn موزونة بأطوار حقبة النبوة التي تليها حقبة الولاية، تصادر بأن يبقى بغد حادث ينتظر ـــ حادث يتعلق بما **قبل التاريخ** hierohistoire.

إن فكرة الإمام كوريث روحي للنبي تدعو إذن إلى شرح مفهوم النبوة. هذا الشرح نجده، في المقام الأول، في مدونة **أحاديث وأخبار** الأئمة. تلك التي نجدها، بين مجموعات أخرى كثيرة ـــ قمشها في مجموع ضخم لاهوتي شيعي شجاع، من إيران في القرن الرابع/ العاشر، وهو محمد بن يعقوب الكليني (المتوفى ٣٢٩/ ٩٤٠) الذي أدرك أيضاً زمن آخر نائب للإمام المحجوب (تاريخ موته يطابق تقريباً تاريخ بداية الـ «غيبة الكبرى» للإمام)[١]. بيد أننا نريد بعناية أنه إذا كان مؤلف الكليني الضخم يشكل أقدم مجموعة تشمل الـ loei theologiei للشيعة، فإنها سبقت بمقتطفات جزئية عديدة مقمشة بأيدي المريدين الحميمين الأوائل لكل من الأئمة بدوره. بعضها نجا؛ وكثير منها للأسف لم يعد بالنسبة لنا إلا عناوين معروفة[٢] فضلاً عن ذلك. وقد اختفت المخطوطات أثناء الملاحقات والتقلبات التي طرأت على الجماعة الشيعية المجبرة ـــ إلى حد ما ـــ على السرية حتى نهاية الحكم العباسي (١٢٥٨). وليست هذه الملاحقات والتقلبات التي علينا هنا أن نعيد روايتها. بل أكثر من ذلك الإثارة السياسية التي يمكن

(١) كثيراً ما سبق أن استندنا هنا إلى مؤلف الكليني الكبير (ص ٢٩ هامش ١٥ وص ٥٧ هامش ٧١)، **الكافي**، الذي يضم بترتيب منهجي تعليم الأئمة. وكان محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي ينتمي إلى عائلة وجيهة في الري (راجس Roaghes القديمة) على بعد اثنى عشر كيلومتراً من طهران حيث أصبح هادٍ روحي للشيعة (Püshvâ). ثم عدل عن هذا الوضع العظيم وعن التسهيلات التي تتمتع بها الشيعة في الرى وجاء يقيم في بغداد (في نحو ٣٠٩/ ٩٢١) مقر الخلافة، إقامة غير مناسبة لشيعى. مدفوعاً إلى هذه الجرأة بمشروعه الكبير وهو بناء المجموعة الضخمة التي تيسر للقريب من المصادر من مدونات الأحاديث التي سوف تكون طيلة قرون الدعامة القوية لأصحاب دينه. وواتاه الوقت للتعرف، على الأقل، على النائب الأخير للإمام الثاني عشر ـــ أي على عليّ السامرائي الذي يطابق حضوره ووفاته، بخلاف بعض الشهور مع وفاة الكليني في بغداد وللغيبة الكبرى.

(٢) يمكن التأكيد من ذلك في التصفح لأحدث جداول الفهارس لمؤلفات الشيعة: الشيخ آغا بوزرغ ظهراني: **ذريعة إلى تصانيف الشيعة** منشور في طهران وفي النجف، بـ ١٨ مجلداً، ظهرت حتى ١٩٦٨ يحتوي على أسماء المؤلفات حتى الحرف لام.

أن تكون الفكرة الشيعية الذريعة فيها، فإن تعليم الأمة، في آلاف الصفحات كان دائماً تعليماً دينياً: تأويلياً، أخلاقياً، طقوسياً، لاهوتياً، إشراقياً، وهذا لم يكن أبداً «برنامجاً سياسياً». ولم يحفظ الفكر الديني الشيعي، ولم يعد قط من قبل سياسيين ولا من قبل مهيجين، وإنما من قبل حفنة من الـ «مخلصين الذين امتحنت قلوبهم» أحاطوا على التوالي بكل إمام من الأئمة، حتى في أصعب الظروف[1].

إن فكر الشيعة الفلسفي والديني كما أن «تاريخها» ــ وقد أشرنا إلى ذلك أثناء الفصل السابق ــ ليس شيئاً ما يمكن ــ إذا أردنا فهمه وبالتالي أن نعيشه ــ النظر إليه من الخارج و«شرحه، بظروف خارجية». وما نظر إليه وتبصر فيه الأئمة، هو أن هذا التاريخ هو تاريخ روحي يتحقق في نفوس الأشياع، وأنه مؤلف من **شهادات** أتباعهم وأن هؤلاء هم مصدر المعلومات؛ لذلك فإن هذا الـ «تاريخ» «لا يتبدل» ولا «يتطور» بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة بصورة دامغة. كذلك ليس في وسعنا عزل تعليمهم عن شروح أولئك الذين عاشوه وتبصروا فيه وتوسعوا، لأنهم كانوا «مؤمنين فيه»: إن آثارهم هي الشهادة على إيمانهم، وإيمانهم كان يتيح لهم إدراك المحتوى. ومن جديد نجد أنفسنا أمام المسلمة التي اقتضانا الأمر تأكيدها أثناء هذا الكتاب الذي بين أيدينا. ذلك أن «تاريخانية» أمور الاعتقاد تقوم على الحقيقة الواقعة نفسها لهذا الاعتقاد، مدركين موضوعه في قلب كل واحد من المؤمنين، المعتقدين فيه. وهو ليس إحاطة مادية محايدة، غير مذنبة بالإرادة وفقاً لشرائح التسلسل مُقدر فترات متساوية.

---

(١) ظروف صعبة بصورة خاصة بالنسبة للأئمة التاسع والعاشر والحادي عشر، بالنظر إلى أن الاثنين الآخرين علي التقى وحسن العسكرى، كانا سجيني تقريباً البوليس العباسي في معسكر سامراء على بعد ما يقرب من مائة كيلومتر شمالي بغداد. ولكن من المهم التذكير أنه، إذا كان وجها الإمامين الخامس والسادس. محمد الباقر وجعفر الصادق يبدوان فيما يتعلق بالأهمية وبسعة تعليمهما مهيمنين على الآخرين. فهذا ليس معناه أنهما كانا أكبر من الآخرين. فإن الأئمة الاثنى عشر هم من نفس الجوهر وعلى قدر واحد من المساواة. ولكن هبوط الأمويين وسقوطهم ثم مجيء العباسيين (٧٥١) جعلا موقف الإمامين الخامس والسادس وقتياً أقل صعوبة. من هنا عدد التلاميذ الكبير الذي حظى به الإمام جعفر. يرجع إلى الأحاديث التي حفظها لنا ابن بابويه لا سيما **عيون أخبار الإمام الرضا**.

لذلك لا نستطيع أن نجد أفضل دليل ولا أفضل «مكان» لفهم الأئمة المقدسين من المعلمين الذين شرحوا هذا التعليم، كما تلقوه على اعتباره أنه آتيهم من الأئمة، وليس بمقدورهم، بسبب محتواه، أن يفهموه بخلاف ما نقل إليهم عن الأئمة. ففي اعتقادهم وفي فكرهم وفي مؤلفاتهم تتم عملياً التاريخانية للشيء الديني الشيعي، المتعلق بالإمامية. وعلى الأرجح أليست هذه التاريخانية الوجودية التي يدركها النقد التاريخي الموضوعي، عندما يكون كل همه أن يبرهن بأن هذه الكلمة أو تلك لم يكن من الممكن أن ينطق بها هذا الإمام أو ذاك. من حقها أن تبدأ بهدم الموضوع الذي لا تؤمن به؛ ولكن بما أن هذا الموضوع ليس موجوداً فإن هذه التاريخانية تجد نفسها عندئذ أمام لا شيء ليس لديها ما تقوله عنه. وعلم يبدأ موضوعه بهدم موضوعه لا يبدو لنا، بخاصة، أنه نصر. كذلك نأمل، أثناء هذا الكتاب العمل على إفهام لماذا وكيف أن علم الظاهرات الدينية لدينا يرمي إلى بلوغ حقيقة **الحادث الديني** الواقع كما هو، بإثبات **الموضوع الديني**، بتمامه، على نحو ما تقدمه الحقيقة الواقعة إلى الاعتقاد الديني الذي يدرك هذا الموضوع. ونحن نعلم أن ما من نقد تاريخي موضوعي لا يستطيع أن يمنع أن يكون بالنسبة للاعتقاد الشيعي، منذ ثلاثة عشر قرناً، هذا الإمام أو ذاك قد نطق بهذا الحديث. لأن محتوى هذا الحديث يكون على نحو أنه من المؤكد أن الإمام ذكره.

فلا يدهش المرء إذن، إذا ما نحن، فيما تقدم وفيما يلي. نفضل ملازمة المعلمين الذين كانوا في «تاريخانية» الاعتقاد الشيعي من مثل حيدر عاملي وملا سادرا شيرازي والقاضي سعيد القمي وكثيرين غيرهم «دعائم» الروحانية الشيعية ممن سبق ذكرهم هنا. وقد ترك لنا سادرا شيرازي شرحاً هائلاً للمجموعة المعزة إلى الكليني[١]. وبالنسبة لحقيقة أمور الاعتقاد الواقعة، لا يدخل البعد، المسافة الزمنية في حساب **التسلسل التاريخي:** فالقراب **القصدية** هي كل شيء، وهي «التزامن». فإن في هذا القرب الذي سبق أن كنا شاهدين وساطته الفلسفية هو الذي لا يعزل أبداً من التحقيق

---

(١) نذكر أيضاً بأن مؤلف الكليني الكبير (هامش ١٥ وهامش ١٨٦) يحتوي على قسمين كبيرين: الأصول في سبعة كتب والفروع في تسعة عشر كتاباً. وقد طبع منه طبعتان في طهران: الواحدة تتضمن النص العربي وحده ١٩٥٥ والأخرى بالترجمة الفارسية. والطبعة الثالثة تتضمن شرح **الأصول** بقلم صالح مزندراني (متوفى فيما بين ١٠٨١/ ١٦٧٠ و١٠٨٧/ ١٦٧٦).

الروحي، ــ والذي يثبت أنه ليس من قبيل الصدق إذا كانت الفلسفة التقليدية للإسلام قد تأصلت في الوسط الشيعي حتى أيامنا.

في التأمل إذن برفقة معلمي الفكر الشيعي، فكر loei theoligici، الذي في مقتطفات الأحاديث الكبرى، كرس للنبوة prophetologie وللإمامية imamat. نتأكد من أن النبوة تكون، بالتأكيد المكان الممتاز. حيث يثبت الوعي الإسلامي شعوره بضرورة هادٍ يضع الإنسان على الـ «**صراط المستقيم**» لـ«عودته»، أعني على طريق الأمانة، الوفاء بالميثاق السابق للأبدية، المعقود من قبل ميلاده إلى هذا العالم بين الله وبينه (انظر قبل هذا الفصل الثاني). أما التصور نفسه للنبوة وأما تعريف الهبة اللدنية في الأنبياء فإننا لا نستطيع الصعود أعلى تاريخياً من تعليم أئمة الشيعة. إن المسألة طرحت بهم ومعهم، ومن تعليمهم نشأت فكرة النبوة على هذا النحو. وثمة تقارب ملفت للنظر نتبينه بين الحجج لصالح ضرورة الأنبياء والاعتبارات التي يمكن أن نقرأها متأخراً بعد ذلك لدى الفلاسفة: الفارابي، ابن سينا، السهروردي، فإن هذه الضرورة، نظر فيها من وجهة نظر مزدوجة: انطلاقاً من الإنسان وانطلاقاً من الله.

بالنسبة للفلاسفة من رأي ابن سينا يبقى العقل Noûs عند معظم الناس في حالة الكمون؛ ولا تنقل الحقيقة البشرية الكاملة من القوة إلى الفعل إلا في عدد من الكائنات[١] ستبعد تشاؤمهم فكرة حالة من النقاوة حيث، بقوة اندفاعاتهم الطبيعية، كان يمكن للبشر أن يشكلوا مجتمعاً[٢]. وستكون الـ «شريعة الطبيعية» ما ندعوه بـ «شريعة الغاب». فمن اللازم، بالنسبة لابن سينا كما للبيروني أن تؤسس شريعة وعدالة من قبل مرسل إلهي، من قبل نبي[٣]. والحال لم يكن من شأن اعتبارات

---

(١) انظر S. Pines: القانون الطبيعي والمجتمع: المذهب السياسي اللاهوتي لابن زُرَع، فيلسوف مسيحي من بغداد scripta hieraslymitana مجلد ٩ القدس ١٩٦١، ص ١٦٥ ــ SS.

(٢) في العرفان الإسماعيلي إن فكرة دور الكشف لا تستوجب مزيداً من فكرة الأصولية. ففي دور الكشف الذي تقدم دورنا المقصود شرط بشر أعلى جداً من شرط دور الستر الذي يصادر بالضبط الشريعة: انظر كتابنا Triologie Ismaelienne edise a. v، دور.

(٣) وإذ إن فكرة اللومن lumen الطبيعي توجد هكذا مستبعدة. فمن المباغت أن يصنف بعض اللاهوت المسيحيين في جانب اللاهوت الطبيعي أو «التصوف الطبيعي» كل ما يستنتج من فكر أو من روحانية الإسلام.

الفلاسفة هذه إلا أن تُنقل فيما نقرؤه لدى أئمة الشيعة، لدى الإمام السادس جعفر الصادق (متوفى ١٤٨/ ٧٦٥)، مثلاً في مجموعة الكليني الكبرى[١]. فإذا ما تركوا وشأنهم، كل لذاته، لا يستطيع الناس التخلص من مآزقهم. بل يجب أن يشكلوا تجمعات ولكن هذا غير ممكن إلا إذا كان أحدهم أعلى من الجميع يدلهم على ما يكيف طريق أمنهم في هذا العالم وما فوق وجودهم sueitence فيما وراء هذا العالم. وقس على ذلك بالنسبة للفلاسفة، فإن الدرجة الرابعة من العقل. ألا وهي العقل الفعلي، لا يوجد إلا عند عدد صغير من الأفراد، وكذلك في مصطلح الأئمة فمن درجات **الروح** الخمس فإن الروح الذي ندعوه **بروح القدس**، ليس منعماً به خاصة إلا على الأنبياء.

لكن، هذا العجز البشري، لدى الإمام جعفر يكون أوضح تبريراً منه لدى الفلاسفة oparte Dei نتاج إلهي. فإن الألوهية المفارقة متعذر بلوغها وغير مرئية، فما من أحد رأى الله أبداً ولن يراه أبداً (الشيعة في هذه مناقضة لعدد من المذاهب الإسلامية: متناقضة مع الكرمانيين Karramieno الذين يقرون إمكانية رؤية الله في هذا العالم وفي الآخر وبالتالي في البعد والقرب؛ ومع الأشاعرة الذين يقرون إمكانية ذلك في العالم الآخر، ولكن بدون وجه لوجه ولا بعد وقرب dimension, niespace. ومنها نص كامل طويل عرض فيه استحالة رؤية الله أو «لمسه» أوضح الإمام فكرته على هذا النحو: «إنه لثابت إذن أن يكون بين الناس من يأمر، ومن يدافع باسم الحكيم والعارف ومن يكونون المفسرين. إنهم هؤلاء على وجه الدقة، الذين ندعوهم **بالأنبياء**[٢]. فهم النخبة بين مخلوقاته؛ هم الحكماء، أدبتهم الحكمة وأرسلتهم، مرسلون من قبلها. يشتركون مع البشر بشرط الخلق وبالجهاز العضوي المادي، ولكن، ما عدا ذلك لا يشاركون في كيفيات الوجود والسلوك سائر البشر. لأنهم بأمر من الحكيم والعارف تؤازرهم الحكمة. وفوق ذلك يكون هذا الوضع ثابتاً في كل رجل وفي كل عصر بفضل الإشارات والحجج التي أتى بها المرسلون والأنبياء. وهذا لكي

---

(١) الكليني ــ الأصول: **كتاب الحجة**، باب ١، **الحديث الأول** ص ص ٣١٣، ٣١٤.

(٢) نعيد استعمال هذه العبارات المطبقة هنا على الأنبياء في حين أنها في الدارج تعني الفلسفة. فكون الإمام يستعملها في التنبؤية تنطوي إذن على هذه الفلسفة التنبؤية التي هي **حكمة إلهية**، إشراقية. يصبح ممكناً إذن لدى مؤلفينا تصور حكماء اليونان كأنهم اقتبسوا أنفسهم المحراب من أنوار النبوة (**مشكاة النبوة**).

لا تخلو، لا تفرغ أرض الله أبداً من **حجة**[1] يكون بجانبها **علم** symbolo يدل على مصداقية veridité أقواله وثبات عدالته».

هذا النص من الإمام جعفر يدعو إلى رمز ثلاث من الملاحظات:

١ ـــ هناك التوصيف الإلهي الممنوح للأنبياء كوسطاء، وملا سادرا Sadrâ، هنا، متّبعاً تقليداً طويلاً يظهر أن الوجود النبوي ينطوي على وجهين: وجه ملتفت نحو **التقدس** والألوهية، ووجه ملتفت نحو الحقيقة المادية، **التجسّم** والشرط البشري. وهذا ما يدعو إلى القول أن النبي هو إنسان بشرط إلهي، أو رب إلهي بشرط إنساني (**إنسان رباني أو رب إنساني**). والتعبيران مؤثران. إنهما يدلاّن كيف أن النبوة والإمامة، منذ الأصل، تجابهان المشكلة نفسها التي جابهتها، دراسة المسيحية الشرقية وتراجّحا فيها النساطرة واليعاقبة. وفي النبوة prophetalogie الإسلامية يبقى أن التوصيف الإلهي لا يعني أن الحقيقة النبوية (**الحقيقة المحمدية**) أبدية، لا **ولا بشرية** الرسول الأرضية. فهذه مؤكدة في الآية القرآنية: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾ (الكهف: ١١٠) أما الحقيقة الإلهية فتشير إليها هذه الآية الأخرى: ﴿**فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾ (الأنفال: ١٧).

٢ ـــ المقدمات المنطقية الموصلة إلى نتيجة لزوم الأنبياء تنطوي ـــ وقد سبق لنا قوله ـــ على قضية استحالة رؤية الله. وفي هذه النقطة جمعت أحاديث الأئمة المقدسين مع خاصتهم المقربين تحت ثلاثة موضعات رئيسية: أن رؤية الله مستحيلة؛ أن الله لا يمكن أن يوصف بصفات غير التي وصف بها نفسه؛ أن الله لا يمكن أن يعرف إلا بنفسه، ومع ذلك في النهاية، تكون ثمة رؤية ممكنة، ولكن، أية رؤية إذن؟

(أ) في رسالة موجهة إلى الإمام الحادي عشر، حسن العسكري (متوفى ٢٦٠/ ٨٧٤)، مراسل يلمح إلى الحديث الشهير المنقول عن الرسول ـــ حديث الرؤيا): «رأيت إلهي في أجمل الأشكال»[2]، يطرح هذا السؤال: «كيف يعبد إلهاً لا يراه؟» فأجاب

(١) حول تاريخ اصطلاح **حجة** في الإمامة المعقد إلى حد ما. انظر كتابنا Triologie ismaelien فهرست S. V.

(٢) حول هذا الحديث ودوره في التأمل. انظر كتابنا في تصوف ابن عربي.

الإمام: «في الحقيقة أن الله جل جلاله، جعل منظور القلب رسوله ما كان من نور سموه موضوع حبّه»[1]. بهذا الجواب من الإمام خطونا خطوة إلى الأمام على طريق التصوف. فهو يذكر لنا واعز الرؤية الداخلية، رؤية القلب. فإن الحب هو الذي يرينا، **(هو هادينا)**، وهو الذي يرينا، وهذا هو موضوعه الخاص، فالرؤية تكون بمقدار الحب. والمولا سادرا يلفت النظر إليه قائلاً: معظم الناس لا يرون إلاّ بواسطة الأحاسيس؛ إن العقل عندهم لم يكن أبداً إلا بالقوة؛ **فالعقل القدسي** l'intellectuo sometus الذي يكون **القلب الروحي** يكون متحرراً في الزمان والمكان المحسوسين.

(ب) على سؤال طرحه غريب، خارجي، عليه: «ماذا تعبد؟ الله الأعلى، هل رأيته؟» ــ أجاب الإمام الخامس، محمد الباقر (متوفى ١١٥/ ٧٣٣): «كلا، العيون لا تراه بنظرة العضو المادي، ولكن القلوب تراه **بحقائق** الاعتقاد. إنه لا يعرف **بالقياس**؛ ولا يمكن أن يدرك بالأحاسيس. يوصف **بالآيات**، ويعرف **بالعلامات**، لا عسف في أحكامه، هذا هو الله، هذا الله الذي نقول: لا إله إلا هو»[2].

(ج) ينقل الإمام السادس جعفر الصادق هذا الجواب عن الإمام الأول أمير المؤمنين الذي أجابه على أحد رجال العلم كان يسأله: «يا أمير المؤمنين! هل ترى ربك، في وقت عبادتك له؟» فأجابه الإمام «حذار! لا أعبد إلهاً لا أراه»[3] فأردف الآخر: «بأية صورة تراه إذن ــ فقال الإمام: «احذر، إن العيون لا تراه بالنظرة المادية، ولكن القلوب تراه بحقائق الاعتقاد»[4].

إن أجوبة الأئمة تصرّ هكذا على المفارقة: من جهة، الرفض المواجه به موسى ﴿**قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي**﴾ (الأعراف ــ ١٤٣)، من جهة أخرى الشهادة النبوية «(رأيت الله، إلهي في أجمل الأشكال») حتى ليمكن القول أن أجوبة الأئمة

(١) الكليني، أصول: كتاب التوحيد، باب ٩، الحديث الأول، ص ١٦٨ ملا سادرا، شرح ص ٢٥٣.

(٢) المصدر السابق، باب ٩، الحديث الخامس ص ١٧٧، شرح ص ص ٢٥٩ ــ SS.

(٣) حول هذا المبحث المستخدم دليلاً لإدراك التجلي، انظر دراستنا: تجلي إلهي وميلاد روحاني في العرفان الإسماعيلي (Eranos-Jahrbuch XXXIII) ١٩٥٥، ص ص ٢١٣، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٤١؛ قارن: الثلاثة الإسماعيلية، القسم الثالث ص ص (٤٠) SS.

(٤) القليني ــ المصدر السابق الحديث السادس ص ص ١٧٧ ــ SS.

سوف تقود مشايعيهم (انظر فيما بعد الفصل السابع) إلى تحديد مذهب يتفق مع نظرية ابن عربي عندما تبين أن الرؤية الإشراقية لا تحدث أبداً إلا في شكل يطابق استعداد الذي تظهر له (**المتجلّى له**)[1] فهذا لا يرى إلا شكله الخاص في مرآة الله (فإن الهادي يأخذ شكل من يهديه). رؤية **القلب**، علم **القلب**، **المعرفة القلبية**، يُصرّ دائماً على الدافع من قبل الأئمة؛ فهو إذن لا الخاص بالصوفية، ولا من اختراع الغزالي (متوفى ٥٠٥/ ١١١١). المهم تذكره عند التساؤل في العلاقات بين الشيعة والصوفية، بين الإمامية imamologien والتجربة الصوفية[2].

لإعطاء مثل على خصب هذا الموضوع، المبحث عند فلاسفة الشيعة، لأنه سيكون حاضراً، طوال علمي النبوة والإمامة، فإنني سأتمسك بصفحة رائعة للمولا سادرا Sadrâ، يدعو فيها إلى أن يزن في كل حالة استعمال كلمة **رؤية**. ففي محيط الأئمة المتأخرين كان كثيراً ما يردد رأي شاب مشايع للإمام السادس ــ هشام بن الحكم الشهير ــ هذا الرأي المتفق بصورة ملفتة مع مقدمات الفيزياء الرواقية، كان يدعم القول بأنه يجب أن يكون الله **جسماً**، وإلا فسيكون **فعلاً** ــ أعني غير حقيقي، لا «يأخذ جسماً» إلا بالموضوع، بالذات، المصرّفة للفعل[3]. وقد جابه المولا سادرا هذه المفارقة الظاهرة. لا سيما أنه بخلاف أسلافه جاهر لا بميتافيزيقا للذاتيات ولكن بميتافيزيقا **للوجود**، هي نفسها على تنصل بالقرابة بالرواقية. وعليه إن أفعال الوجود من نفس الذات تضعها في مستويات مختلفة. والأمر في ذلك على هذا النحو بالنسبة لمفهوم الجسم منذ الجسم العضوي الابتدائي إلى الجسم الروحي. وقس على هذا المنوال بالنسبة للإنسان، المكوّن من ثالوث (وهي فكرة جرى التخلي عنها في الغرب منذ مجمع القسطنطينية، في عام ٨٦٠).

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، طبعة عفيفي I ص ٦١؛ الكليني، **أصول: توحيد**، الباب العاشر، **الحديث** الثالث ص ص ١٨٣، ١٨٤؛ ملا سادرا، شرح ص ص ٢٦٥، ٢٦٦ (انظر فيما بعد هامش ٢٥١).

(٢) حول هذا الموضوع انظر كتابنا الثلاثية الإسماعيلية، القسم الثالث كله. انظر فيما بعد هامش ٢١٢ فصل ٧.

(٣) الكليني، أصول: **توحيد**، باب ١١، الحديث السادس ص ١٩٢؛ **شرح** ص ٢٧١

هذا الثالوث هو التالي: هناك الإنسان الطبيعي، على مستوى الجسم العضوي الذي يملك خاصة إدراك حسي. وهناك الإنسان النفسي، على مستوى الـ «الجسد النفسي» الذي لا تكون أعضاؤه واقعة في أبعاد هذا العالم، لأنه ليس من هذا العالم الأدنى؛ يملك عضو القوة التخيلية والوعي التخيلي الذي بسط نظريته، على نحو خاص مولا سادرا. وهناك الإنسان الغازي على مستوى الـ «جسم الغازي أو الروحي»، الذي يملك **حواساً روحانية عقلية**، نظراً، بصراً روحانياً، سمعاً روحانياً، الخ. لذلك يجب فهم بعض الآيات القرآنية **والأحاديث** بمعناها الروحي من أجل فهمهما في مستواها ــ أعني ــ «معناها الحرفي» **الحقيقي**. إذن، إذا كان لذات كتلك التي يقنها كلمة **جسم** عدة كيفيات من الوجود، مفروقة في النبل والكثافة، يمكن الذهاب إلى الإقرار في النهاية، أنه يوجد شيء ما كـ «**جسم إلهي**»، ولكن ينطبق عليه الآية القرآنية: (التوبة: ٤٢)[١].

وعليه فإن مقر هذه **المعاني الروحية هو القلب**، الذي سيكون عضو الغنوصية النبوية. ولأن الوحي النبوي والتجربة الصوفية هما في تجانس تام[٢] فإن مولا سادرا يلخص الدافع على النحو التالي: «إن مصدر جميع **المكاشفات** الصوفية هو القلب الإنساني بذاته نفسها وبعقله[٣] النوراني، مستخدماً **المعاني الروحانية**. لأن للقلب عيون وسمع وجميع الأحاسيس الأخرى. إذ إن عدداً كبيراً من الأحاديث الكلاسيكية يؤيد ذلك. وهذه الحواس الروحانية هي **أصل** الحواس الجسدية. فحين ما يرتفع إذن الحجاب بينها وبين الحقيقة الخارجية فإن الأصل (الحاسة الروحية) تتحد مع انحرافها (الحاسة الجسمية) وهكذا يُشاهد هذا نفسه المدرك بالحواس الجسمية من

(١) نختصر على هذا النحو اختصاراً شديداً ما يتوسع فيه ملا سادرا في صفحة مكثفة جداً وشخصية جداً (أعطاها عنوان **تحقيق عرشي وتوحيد مشرقي**، بحث ملهم للعرش، أعني للقلب **وتوحيد** بالمعنى المشرقي) شرح ص ص ٢٧٢، ٢٧٣ وفي نظرية التخيل كملكة روحية صرف باقية على الجهاز العضوي المادي، انظر فيما بعد جزء ٤ كتاب ٥، فصل ٢.

(٢) وليس في تعارض، كما قد يميل إلى العمل على الاعتقاد نظام فئات دينية، لا يحسب حساباً على وجه الدقة، للخصوصيات الروحانية الإسلامية. انظر كتابنا **صوفية ابن عربي** (فيما تقدم هامش ١٤٩)، ص ص ٨٣ ــ SS.

(٣) نعيد تعبير بعقله: **عقل** القلب.

الحواس الروحانية. فإن الروح يتأمل في كل هذا من نفسه. لأن جميع **الحقائق** في مستواه تشكل وحدة كما تفعل بالنسبة للعقل الفاعل[1] وعلى ذلك **فالقلب** يشمل جميع الأشكال وكافة مستويات النبوة والإمامة.

٣ ــ في الواقع إن هذا **الحافز** نفسه في القلب هو أيضاً الذي سيعمل على أن يبرز من حتمية الأنبياء حافز لزوم **الإمام**. وهذه هي المجموعة الثالثة من الملاحظات التي دعا إليها نص الإمام السادس الذي قرأناه قبل هذا الكلام. حيث أكد الإمام أن الأرض لا يمكن أن تحرم أبداً من **كفالة، ضمانة الله، حجة** يتصل به. هذا الدافع هو جوهري للإمامة الشيعية؛ وإليه، يدين بأصله دافع «قطب العالم» و«قطب الأقطاب»، الذي بدونه لا يكون في وسع وجود الأرض الاستمرار لحظة أكثر. ــ وهو دافع معروف حتى في الصوفية، غير الشيعية. وقد علمنا من قبل، أن الإمام، القطب يمكن أن يكون تارة منظوراً ومعروفاً، وتارة مستوراً وغير معروف من الناس، غير قابل للإدراك الحسي. وهذا هو الوضع الحالي للأمور، زمن الغيبة، زمن الإمام المستور.

كيف أسس دافعه منذ الأصل؟ لقد سبق لنا أن حددنا ذلك فيما تقدم. فهناك أساساً تلك الفكرة أنه كان يتحتم على الرسول كشف **حرفية الشريعة** في حين أنه سوف يتحتم على آخر يعلم **معناها الروحي**، التأويل. هذا الآخر هو الإمام **كقائم على القرآن**. وكان الموقف الناجم عن حديث الإمام السادس الوارد فيما تقدم هو التالي: إرسال الله للرسل لازم قطعاً. لأن المسألة الكبرى بالنسبة للبشر هي إيجاد طريق يقربه وجودهم بأمانتهم للميثاق السابق للأبدية: **ألست بربكم؟** (٧/ ١٧١) هذا الطريق لا يمكن أن يجدوه بلا هاد. الذي يكون الرسول موجوداً؟ بالأحرى ماذا يكون منه، عندما لم يعد هذا الرسول موجوداً وكان آخر الرسل؟

أثناء حديث مع إمام جعفر عرض عليه أحد خلصائه (منصور بن حازم) سير مناقشاته مع غير الشيعة. فعندما وصل في هذه المناقشات إلى النقطة الجوهرية: «والآن، بما أن رسول الله لم يعد من ذا الذي سيكون الشاهد، الحجة إمام البشر؟» ــ عادة يجيب الآخرون: «القرآن» لكن هذا القرآن تأمله المريد نفسه، ويعرف كم من المجادلات تجري حول نصه؛ فقد فهم إذن أن القرآن وحده لا يمكن أن يكون الشاهد،

---

(١) مثّلا سادرا، شرح ص ٤٥٤، حول **الحديث** الرابع من الباب الثالث والكليني، **الحجة**.

فالمجيب، **الحجة**، البرهان الحاسم، إذا لم يكن هناك **قائم**، **مفسر** يعرف الحقيقة[1] فيه الكاملة، **العرفان** gnose، هذا **القائم** هو الإمام ــ أعني العادي، الدليل.

من جانبه مولا سادرا يظهر أن هذه القضية الأساسية في الشيعة ليست سوى حاصلة المفارقة الإلهية[2]. وقال يؤسس في الفلسفية. إن الجوهر فيما ليس له من سبب l'ab- grund لا يمكن أن يعرف ولا يعطى عنه أي برهان انطلاقاً من شيء ما آخر، لأنه بهذا الذي هو بلا سبب يبدأ البرهان على كل شيء. فإن معرفة كل ما يكون مسبباً بالنظر إلى حصولنا عليه انطلاقاً من السبب، كيف يعرف ما هو **مسبب الأسباب** ويعمل على التعريف بكل سبب؟ هذا هو ما تعنيه كلمة الإمام الأول: «لا أكون عرفت شيئاً إذا لم أكن عرفت الله من قبل» ــ وهي الفكرة التي حاكاها أحد المتصوفين بقوله: «لم أعرف إلهي إلا من إلهي».

«إن معرفة المرء لإلهه» هي معرفة صفاته، رموزه. ولكن كيف بلوغ هذه المعارف الإلهية العليا، إلا باتصال يقوم به ملاك (روحي) أو **بإلهام؟** فالذين يعرفون ما يكون من شأن الـ «أصول» والـ«عودة»: **المبدأ والمعاد،** قد تلقوا إما هذا الاتصال الإلهي من الملاك (وهؤلاء هم الأنبياء) أو بالإلهام (وهؤلاء هم الأئمة و«أولياء الله») وهذا الإلهام المتلقى في الحلم أو في اليقظة، يدخل في ما يسمى «سابق للعرفان hiergnose». وجميع أولئك من البشر الذين لم يتلقوا لا هذا ولا ذاك، يجب أن ينصرفوا إلى لقاء المرسلين، الأنبياء. ولكن ها هنا، كما رأينا يطرح السؤال: من هو الذي نبحث عنه، عندما لم يعد ثمة من نبي؟

التدليل يؤمن إذن أساسياً صلباً: الحضور المستمر لشاهد، **لحجة** يكون لازماً، لأن نص الكتاب القرآن لا يمكن لوحده أن يكون **حجة**. ولا يمكنه أن يكون ذلك لأنه يحتوي أساساً على **ظاهر** وعلى **باطن**، بل على سبعة أعماق من الباطن؛ فإنه نص مرموز. «إنما القرآن، في تصريح مولا سادرا، ليس كتاباً يمكن أن يضطلع بالعلم فيه عامة الفلاسفة. فمعظم الناس المتعلمين عاجزين قبل ذلك عن فهم كتب الفلاسفة، كتب القدماء كأفلاطون وأرسطو، وكتب المحدثين كالفارابي وابن سينا. فما بالكم إذن بفهم القرآن الذي هو خطاب إلهي مرسل من الله، ومنزل في قلب رسوله؟ كيف يمكن

(١) الكليني، أصول: **حجة**، باب أول، الحديث الثاني ص ص ٣١٤، ٣١٥.

(٢) من أجل ما يلي انظر ملّا سادرا، شرح ص ص ٤٣٩ ــ SS.

لأحدهم أن يكون الدليل الهادي في هذه الكثرة من معانيه المستورة، إلا من أوتي بصيرة مستنيرة من الله، **سماع عقلي**، أعني أنه يسمع الله وملائكته، حتى إذا لم يرَ شكل الملاك ولا يسمع جهورية الخطاب ــ كما كان الرسول يرى ويسمع بهاتين الحاستين الروحيتين» كل الفارق، كما سنرى، هو أن نظرية العرفان المقامة بين الأنبياء من جهة والأئمة وأولياء الله من جهة أخرى، هو، في الواقع في كيفية ودرجة عرفانهم **الأولى** hierognose.

يبقى أن من تكون له هذه الطاقة المزدوجة من الحواس الروحية، حتى وإن كانت لا تعادل طاقة النبي المرسل، يكون هو، بعد الرسول **القائم** بالكتاب ــ أعني بمعناه الكامل، وهذا يكون هو الإمام. وقد سبق أن لاحظنا أن حل مشكلة خلافة الرسول لا تستند لا إلى كنيسة، ولا إلى مملطة عقائدية، ولا إلى معيار جماعي ولكن إلى رجل الله، إلى ملهم من الله. ونحن نملك هنا، إذا صح القول، البرهان من الكتاب المقدس للإمامة بكون الإمامة هي لازمة لتأويل الوحي. ففي عمقها الأونتولوچي سبق لنا أن علمنا بأن علاقة الإمامة بالرسالة النبوية هي علاقة تركة، ميراث روحي، ورثتها حاصلون عليها مما قبل الأبدية. وهنا الحجة المحتمى بها، من أجل تأسيس الإمامة بالاستناد إلى الكتاب المقدس، هي إمامة علي بن أبي طالب، إذ كان من بين صحابة رسول الله هو الوحيد المتمكن في المعرفة التامة للوحي. فما من آية من القرآن لم توحِ إلى رسول الله دون أن يميلها الرسول عليه، أو أنه لم يتلها عليه بدوره معلماً إيّاه تفسيرها الحرفي وتأويلها الروحي، ويروي الإمام نفسه أن «الرسول كان يرجو الله أن يكبر عقلي وذاكرتي. لم أنسَ آية واحدة من الكتاب ولا معلومة أملاها علي، منذ أن صلى لله من أجلي»[1] إن نصوصاً كهذه هي التي تعمل على تعريفنا بجوهر الشيعة نفسه؛ ونأمل في أن تصبح معروفة ومفهومة بخاصة في الغرب.

(١) قال الإمام: ما من آية من القرآن نزلت على رسول الله دون أن تتلى عليّ ودون أن يلقنني إياها. عندئذٍ كنت أكتبها بيدي، وكان يعلمني **تفسيرها وتأويلها والناسخ والمنسوخ، المحكم والمتشابه، الخاص والعام**. وكان يرجو الله تكبير فهمي وتوسيع ذاكرتي. فلم أنسَ آية واحدة من الكتاب ولا معلومة **أملاها** عليّ منذ أن رجا الله هكذا من أجلي. ثم إنه يضع يده على صدري ويطلب من الله أن يملأ قلبي معرفة وفهماً وحكمة ونوراً» (**شرح** ص ٤٤٠ وكان عبد الله بن عباس يصرح وهو من أعلم الصحابة في **التفسير** أنه إلى جانب علم الإمام كإناء ماء صغير بجانب محيط، وكان الإمام يعلن أن الكتب التي يمكن كتابتها تفسيراً للفاتحة وحدها تشكل حمل سبعين جملاً. المصدر السابق؛ ويمكن مضاعفة الاستشهادات، وجميعها ترجع أساساً إلى ما يسمى دينياً بالشيعة.

والحال أن ما يعمل على إفهامنا تماماً ما هو المقصود، ذلك هو أن الإمام الموصوف هكذا بأنه **قائم** القرآن، يحدد كأنما هو بمثابة **القلب**. بهذه المناسبة، يظهر من جديد الشاب هشام بن الحكم الذي كان يتميز بين جميع أصحاب الإمام السادس ليس فحسب بصغر سنه البالغ، ولكن بحميته وتقواه المفرطة بالنسبة لشخص الإمام. ذات مرة بادر هذا اليافع برحلة شخصية للذهاب للإفحام أحد معلمي المعتزلة البارزين (ممثلاً بالتالي للعقلانية المدرسة الإسلامية) أبو مروان عمرو بن عبيد، الذي كان يدير حلقات من المناقشات في البصرة. وإن ما طلبه الإمام من مريد الشاب أن يعرض عليه كان هذه الهجمة **المغوارية**، في المجادلة، وهكذا اعتلا هذا الشاب ظهر جمله في يوم جمعة فقطع المسافة بين البصرة والكوفة حيث كان المعتزلي يلقي أحاديثه على رهط من تلاميذه في الجامع. وكانت اللحظة احتفالية؛ ومع ذلك لم يتردد هشام في أن يطلب الكلام من طرح سلسلة من المسائل على الشيخ المعتزلي وجدها عجيبة، مخالفة للصواب. فسأله هشام: هل لديك عينان؟ ماذا تفعل بهما، وهكذا بالنسبة لكل من حواسه الخمس. والشيخ ينساق في اللعبة وهو ما أتاح لهشام الوصول إلى السؤال الأخير، السؤال الذي يطرحه عالم نفساني ــ وظائفي عن الـ «أعضاء الدقيقة» التي يقضي **القلب** فيها كضمير في اللجوء الأخير بيقين وشكوك إدراكات الحواس. فالقلب إذن هو الإمام، الهادي، دليل الإدراكات الحسية، وعلى الشيخ المعتزلي أن يوافق بأن له قلب. ثم عندئذ رد هشام بقوله: «أبو مروان: إن الله إذن لم يتخل عن أعضاء حواسك دون أن يهبها إماماً يوثق لها ما هو صحيح، والذي به تستطيع أن تشكل يقيناً في الأمور موضوع شكوكها. وكان يدع جميع البشر في هذيانهم وشكوكهم وحيرتهم، في حين أنه بالنسبة لك، أظهر لك إماماً، تقمع به حواسك الخاصة شكوكها وهذيانها»[1].

(١) الكليني، **أصول: الحجة**، باب أول، الحديث الثالث ص ص ٣١٥ ــ ٣١٨. هذه هي نهاية الرواية: «سكت عمرو (أبو مروان). وبعد لحظة التفت نحوي وقال لي: أنت هشام بن الحكم؟ قلت لا! ــ إذن أنت أحد أصحابه؟ ــ قلت لا! ــ إذن من أين أنت؟ ــ أنا قلت واحد من الكوفة ــ إذن من المؤكد أنك هشام! ثم اجتذبني بين ذراعيه وأجلسني مكانه ولم ينطق بعد بكلمة حتى نهضت. ــ وطفق الإمام جعفر يضحك لهذه الرواية وقال: يا هشام! من ذا الذي أعلمك بكل هذا ــ قال هشام، هذا شيء تعلمته منك وأعدت تأليفه. فقال الإمام. يشهد الله على أن حقيقة ما قلت هي =

إنه لأمر ذو دلالة أن يكون لزوم الإمام هكذا مبنياً على تصديق العالم الأكبر macrocosme على العالم الصغير microcosme، لأنه في اللحظة نفسها التي يظهر فيها لزوم الإمام للجماعة البشرية، إذا بالطريق الموصل لاستبطان فكرة الإمامة ينفتح ــ أعني الطريق الذي يجري اللقاء بين الإمامة وأخص تحقيق روحي. ويكون هناك تبادلاً أبدياً بين ما سوف يقال متعلقاً بدور الإمام في الجماعة، في الأمة، وما يجري في الكائن الداخلي لكل فرد روحي؛ وسوف تكون الصلة المختارة بدافع التقوى الشخصية بهذا أو ذاك من الأئمة، متحققة بوجود، بحضور الهادي الداخلي. وهذا هو ما أفضى في الإسماعيلية على سبيل المثال، إلى رمزية جبل سينا والزيتونة: جبل سينا نموذج لشخص الصوفي، وفي القمة، أو في القلب تنمو شجرة الزيتون التي هي الإمام، نفس النفس (jân-e jân)، دليلها الشخصي الداخلي[1].

بل لنقل إنه في محصلة ما علمناه بصدد **الحواس الروحية**، ينتج أو الأشياء الداخلية، إذا نحن فهمناها كذلك، تكون مفهومة تماماً في **حقيقتها الحرفية**، كما فعل ذلك مولا سادرا وهو يشرح واقعة هشام (وقد رأينا فيما تقدم أنه في كل **مقام** تكون **الحقيقة الروحية هي الحقيقة الحرفية لهذا المقام**). قال مولا سادرا: «أن القلب هو اللطيفة النورانية التي يجب أن نميزها عن العضو اللحم الذي على الشكل المخروطي، **القلب السنوبري**، **فالنفس الناطقة** âme pensante هي الرئيس والإمام

= مكتوبة في صحف إبراهيم وموسى (٨٧/ ١٩)». نأمل العودة إلى هذا في مكان آخر، لا إلى شخصية هشام بن الحكم الجذابة. إنما عن المعلم المعتزلي عمرو بن عبيد (المتوفى ١٤٠/ ٧٦١) الذي كان تلميذ حسن البصري فانظر مماقاني Mâmâgâni، **تنقيح المقال** مجلد ٢ ص ٣٣٤ هامش ٨٧٢٩؛ **ريحانات الأدب** s. v. أبو عثمان عمرو، مجلد ٥ ص ١٣١ هامش ٢٢٥. وقد جرت العادة اعتبار بعض النقاط المشتركة بين المعتزلة والشيعة. فإن واقعة هشام تدلنا على أمر يحتاج إلى كثير ليكون في ذلك اتفاق عام. النغمة تختلف هنا وهناك. بل وحتى يوجد اتفاق على بعض نقاط الكلام، فإن الفكر الشيعي لا يقتصر فقط على الكلام؛ فله تعبيره الكامل في **الحكمة الإلهية والعرفان**.

(١) حول رمزية سينا والزيتونة. انظر **الثلاثية الإسماعيلية**، الجزء الثالث ص ص ١٠٢ ــ ١٢٢. قارن عند ابن عربي، فكرة الإمام عن العالم الصغير microcosme، إبان إشهار الصلاة؛ انظر كتابنا **صوفية ابن عربي** (فيما تقدم هامش ١٤٩) ص ص ١٩٤ ــ SS.

لجميع الخصائص، القوي؛ والقلب كمكان دائم للنفس، العرش الذي تجلس فيه هو رئيس وإمام أعضاء هذه الخصائص»[1]. كذلك بتماثل تام فإنه لزوم حيوي أن تكون مرفوعة إشارة الإمام في كل عصر؛ من هنا لزوم حضور الإمام غير المنظور، الـ «إمام المستور»، في زمن «الغيبة» كزمننا. ويقول فيلسوفنا: وهذه هي هنا نتيجة إشراقية مستقلة على تنوع **الشرائع** والأديان. لأنه، كما يقوله الإمام جعفر وهو يؤيد الشاب هشام: هذا هو ما هو مكتوب في **الكتب الإلهية والزبور السماوية** وكتب إبراهيم وموسى. ﴿**إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى**﴾ (الأعلى: ١٨، ١٩).

وكم يذكرنا بذلك مولا سادرا، لا شك أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو الذي سبب الانفصام الداخلي في الإسلام: من ذا الذي يعين شخص الإمام؟ ماذا من أمر لزوم حضوره الدائم من عصر إلى عصر. سواء أكان هذا الحضور منظوراً ومعروفاً أو

---

(١) ملّا سادرا، **شرح** ص ٤٤١. لمقارنة الأهمية في التوسع في صفحات ٢٦١، ٢٦٢ (حول **التوحيد**، باب ٩، **الحديث** السابع ص ١٧٨). فيما وراء نور الشمس، الأشد كثافة من أنوار عالمنا. هناك أنوار أخرى هي **أنوار باطنية**، فوق المحسوس لا تدرك بالمنظور. لأنه كلما كان النور كثيفاً، كلما كان مرئياً أقل. هذه الأنوار **الملكوتية** تشكل تسلسلاً. ففي الدرجة الدنيا منها ما يسمى **النفس الحيوانية** والمشار إليها في القرآن (٦/ ١٢٥) تصدر Pectus. وفوقها، أعلى منها، **النفس الناطقة** التي يشير إليها مصطلح علم اللغة الدينية **بالقلب**، وإلى أعلى ما تشير إليه اللغة الدينية **بالروح**. وأخيراً هناك ما يسميه **العرفاء بالسر** transconsun وهو ما يسميه الفلاسفة **العقل الفعال**. (وجميع هذه التعادلات سوف تدرس بصورة أدق. أما التوازنان الأخيران فهما مشابهان للنار والهواء في عالمنا الابتدائي. بسبب دقتهما. وليس لهما شكل، **مظهر** في عالمنا ولا ارتباط بجسم ما، سماوي أو ابتدائي. أما الأولان، الأقرب فلهما شكل **مظهر** تجلٍ في هذا العالم. (من جهة لل «نفوس الحيوانية» بشكلها مظهر في الأجسام الحية الدنيوية والصدر petus في الميكروكوسم البشري. وأكبر هذه المظاهر هي كذلك أكبر التشخيصات للنفس في العالم؛ وهذه في السماء الثامنة (**الكرسي**، القبة الزرقاء). ومن جهة أخرى النفس المفكرة التي هي **القلب المعنوي** لها كشكل، **مظاهر** في هذا العالم قلوب البشر، على الأقل ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ**﴾ (ق: ٣٧) أعني إماماً. وأكبرها جميعاً هو **العرش** الذي هو قلب المكروكوسم، العالم الأكبر، الكون؛ وهذا هو شكل ظهور النور الفكر، lumière-pensée وهذا النور هو مقر اسم **الرحمن** الشكل المتجلى من سر الله..»).

على العكس كان غير منظور وغير معروف من جمهور البشر؟ إن الإجابة الشيعية على هذه الأسئلة ستتضح من نفسها، إذا نحن طرحناها انطلاقاً من النقطة. حيث كان قد أشير لنا منذ قليل بالفارق بين **الوحي** الذي يتلقاه الأنبياء المرسلون **والإلهام** الموهوب للأئمة وأولياء الله. ذلك أن نظرية المعرفة النبوية، بتمييزها لفئات الأنبياء بدلالة كيفية معرفتهم المتبادلة، تحدد الموقع eo ipso للإمام وللإمامة في نظرية النبوية. وبقول آخر: إن مصير الجماعة، من حيث هي جماعة روحانية يتقرر بدلالة ما يُقرأ وما يستبعد من الـ «فلسفة النبوية». وإنه لذلك وضعنا هذه الفلسفة (دون أن نكون مفهومين دائماً جيداً) في أصل وفي أساس التأمل الفلسفي في الإسلام، لأنها الشكل الذي به فكر أولئك الذين كانوا «دعائم» الشعور الروحي في الإسلام حول الهبة الدينية للإسلام في هذا العالم[١].

٢ ــ طبقات الأنبياء والولاية

إن كلمة **نبي** في العربية تتصل بالمعنى الذي يأخذه الجذر «ن ب أ» في المخاطب والغائب، **(أنبأه ونبأه)**، أنبأ أحدهم بخبر، **والنبي** هو شخص **يخبر عن الله**. أما ما يتعلق بالحقيقة المعنية بمفهوم الجوهر، **الحقيقة** ــ أعني **نبوة النبي** فإن موللا سادرا لاحظ أنه غير ممكن شرحها إلا شرط أن يشرح بادئ ذي بدء كيف **إلقاء العلوم** من قبل الله في القلب البشري. وهكذا قيد الفلاسفة الشيعة بما أنبأهم به أئمتهم الشيعة عن النبوة، إلى بناء نظرية المعرفة التي يسمونها بخاصة فلسفة نبوية. ذلك ربما يقال الوضع المميز للفكر الفلسفي الذي أفرزته الشيعية ــ أعني الإسلام الباطني. إنها تعترف بالتماثل الأساسي بين الروح القدس، ملاك الوحي (جبرائيل) وملاك المعرفة، العقل الفاعل الذي يتكلم عنه الفلاسفة، وقد لاحظنا من قبل أنه ليس المقصود هنا لا عقلانية ولا عقلنة؛ يجب أن نحترس من إعطاء عبارتنا raison (ration) – كمعادل بلا شرط للكلمة العربية **عقل** (intellectus, intelligentia Noûs). فالمقصود تصور على جانب كاف من الاتساع لإدراك جملة الدرجات نفسها التي تقود من العقل الفاعل لدى الفلاسفة إلى intellectus sanetus للمعرفة النبوية. وثمة مسلّمة أساسية نوه بها موللا سادرا نتبع

---

(١) بالنسبة لما يلي. انظر **شرح** ص ٤٤٥ مللا سادرا يلفت النظر إلى أن الـ hamza من الجذر nb'a التي تختفي في الاستعمال الدارج؛ المكيون وحدهم يبقون عليها.

عباراتها الاصطلاحية: ليس المقصود لا العقل ولا التجريد، وإنما القلب والتجلّي للقلب. وهذه المسلمة هي أن قلب الإنسان (وهذا المفهوم يبقى بالتأكيد في المركز) يكون قادراً بطبيعته الأساسية (**بغريزته**) على تلقي **الحقائق** في جميع **المعلومات**. بينما أن المعلومات التي تتجلى للقلب تستطيع أن تنبثق من **معطيات** دينية (النص، **العلوم الشرعية**) ويمكن أن تصدر مباشرة من **واهب المعطيات** ــ أي من العقل **الروح القدس**. وليست **العلوم العقلية** على وجه الدقة معلوماتنا العقلانية: يمكنها أن تكون أكثر من معلوماتنا الفلسفية. بمعنى عام، إنها «العلوم الروحانية».

هذه الـ «علوم الروحانية» يتصورها مولـلا سادرا على النحو التالي: هناك العلوم التي تكون **قبلية** سابقة للتجربة (معارف المبادئ الأولية) وهناك العلوم التي **تكتسب**[١] وهذه التي يمكنها أن تكتسب **بالتعليم** وبموارية الاستقراء: إنها معرفة الفلاسفة والعلماء النظريون، ويمكنها أن تكون كذلك أيضاً كما لو كانت «ملقاة» على غير استعداد، بغتة في القلب، بدون **اجتهاد** من جانب الإنسان، وبدوره هذا **الإلقاء** يمكن أن يحدث، بدون أن تكون للإنسان معرفة أو رؤية لمن يلقيه فيه؛ وهذا هو بالذات ما ندعوه **بالإلهام**، وهذه هي معرفة الأئمة، **الأوصياء**، ورثة النبي، والأولياء، أصحاب الله، ولكن يمكن أن يحدث أن يرافق، أن يصاحب هذا **الظهور** في القلب، في حالة اليقظة أو الحلم، برؤية أو بسماع الملاك الذي يلقى المعرفة في القلب. وجميع درجات الشعور تكون مرتقبة. وفي النهاية يحصل ما يشار إليه بالـ «اتصال الإلهي من الملاك»، الوحي، الذي يكون مقصوراً على الأنبياء الكبار الذين يرسلون للكشف عن **شريعة** إلهية جديدة. وبهذا الفارق يتعلق باقي النبوة prophetologie.

أما ما يتعلق بسياق هذا الإلقاء نفسه، فإن مولـلا سادرا بصفة أنه ملائكي angelologie المعرفة: الملاك (جبرائيل أو العقل الفاعل) هو ما يشير إليه القرآن بالقلم في الآية: ﴿**نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ (القلم: ١). وهذا هو ما يسطر به الله على لوحات القلوب، وهذا هو **الجوهر القدسي**, أساساً كائن من النور «الذي يكون الوسيط بين

---

(١) يذكر تعزيزاً هذا الكلام للإمام الأول: فهمت أن **العقل** مزدوج: هناك المطبوع وهناك المكسوب. كل ما يكون **مسموعاً** لا يفيد مطلقاً في شيء عندما لا يكون **المطبوع**، كالشمس لا تفيد في شيء عندما يكون نور العين مشلولاً» **شرح** ص ٤٤٥.

الله والبشر من تحيين، تفعيل المعرفة في القلوب، على نفس المنوال الذي يكونه **القلم** كوسيط بين الكتاب والكتابة **(فاعل الكتابة)**، المستقبل (الورق، أو اللوح) لإنتاج الصور، صورة الكتابة».

يجب القول إذن ــ مع مولىلا سادرا أن علاقة هذا الكائن من النور، الذي هو الملاك ــ العقل، بالمعلومات، تكون مماثلة لعلاقة النور المحسوس بالرؤية visibilia، والتطابق يصح أيضاً فيما يتعلق بعضو الرؤية الخارجية «الظاهر» **(البصر الظاهر)** وفيما يتعلق بعضو الرؤية الداخلية (الـ «باطن»)، **بصيرة الباطن**[1]. وبكلام آخر: العين مقر قوي البصر، تدرك بالفعل عندما تنشر الشمس نورها. والقلب مقر العقل يعرف العقل عندما ينشر **(القلم، العقل الفاعل)** نوره. فالقلب هو في نفس الوضع كالعين. يمكن أن يصاب بالعمى. ولكن ما من شيء أغرب عن الأدرية من هذه النظرية في المعرفة الناجمة من فلسفة ابن سينا.

إن المقارنة التي تتكرر دائماً هي مقارنة المرآة. فتجلى المعارف الإلهية انطلاقاً من المرآة التي هي Tabulosecreta **اللوح المحفوظ**، الحامل لطابع كل ما حفره الله فيها، في هذه المرآة الأخرى التي هي القلب لا تطابق لانطباع صورة مرآة في مرآة أخرى. يوجد قبل كل شيء حجاب بين المرآتين. يمكن السعي لإزاحته باليد، وهذا هو ما يفعله الفلاسفة. ولكن يحدث أن نفث الهواء الإلهي يرفع الحجاب أمام **عين القلب**، وهذه حالة الملهمين. وهذا لذلك ليس ثمة من تغاير بين معرفة الفلاسفة ومعرفة الملهمين: ويصر مولىلا سادرا على القول: إن ملاك المعرفة هو كذلك ملاك الوحي. والمعرفة عن طريق الإلهام لا تختلف عن المعرفة المكتسبة بالجهد (معرفة الفلاسفة)، ولا فيما يشكل المعرفة نفسها، ولا فيما هو جوهرها (الذي هو القلب)، ولا فيما هو سببها

(١) المصدر السابق. يذكر ملىلا سادرا تعزيزاً عدة آيات قرآنية: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾ (الأنعام: ٧٥) ليس المقصود بالطبع إدراكاً خارجياً. ﴿**مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى**﴾ (النجم ١١) بصدد التجربة الأولى للرسول. من الواضح جداً أن **إدراك القلب** سمى **الرؤيا** عكس المعرفة التي تكون إذن العمى. ومن هذه الآية: ﴿**فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ (الحج: ٤٦).

(الذي هو الملاك، القلم، العقل الفاعل)، ولكنها تختلف عنها بسبب رفع الحجاب، وإن كان هذا لا يتعلق باختيار الإنسان. وكل مرة. لا تُحيِّن المعارف في قلوبنا إلا **بواسطة الملائكة**، وإنه إلى هذا تشير الآيات القرآنية: ﴿**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ (الشورى: ٥١)[١].

أما وقد أرسيت القواعد الآن من أجل أن نفهم، انطلاقاً من الفارق في طبقات الأنبياء كيف يبرز المفهوم الأساسي للإمامية أو الشيعة الاثنى عشرية، مفهوم الإمام ــ الهادي. فإن هذا التفريق يقام بدلالة نظرية المعرفة التي فرغنا من إعطاء خطوطها الأولى.

إن درساً طويلاً للإمام السادس، جعفر الصادق، موجوداً في مقتطفات الكليني Kolaini يعلمنا بأن هناك أربعة فئات من الأنبياء[٢]:

١ ــ يوجد **النبي**، الذي، بخلاف المرسل، ليس نبياً إلا من أجل نفسه. ليس عليه أن ينقل إلى آخرين الإشارات (العلم) والإلهام اللذين أعطيا له. وهذه هي إذا صح القول نبوة لازمة لا تتجاوز شخصه الخاص.

٢ ــ وهناك **النبي** الذي، في نفس الوقت الذي يدرك فيه الإشارات (العلم) ويتلقى الإلهام يرى أو يسمع السبب، أعني الملاك الذي «يلقى» فيه المعارف برؤية وسماع روحيين. بيد أنه لا يملك إلا هذه الرؤية أو هذا السماع إلا في الحلم وليس في حالة اليقظة. وليس له كذلك رسالة نبوية لمجموعة ما. ونذكر حالة لوط Loth مثلاً، الذي كان إبراهيم أعلى منه كنبي وإمام، والذي كان يتبع شريعته، أو أيضاً حالة محمد

(١) ملا سادرا (**شرح** ص ٤٤٦) يقدم هنا صفحة طويلة هامة جداً للروحانية الإسلامية. يظهر فيها كيف أن الطريقة الروحانية لدى **الإشراقيين** تضع التركيب من طريقة الفلاسفة ومن طريقة الصوفيين. وهذه إحدى الصفحات التي توضح لماذا يتكلم كثير من الروحانيين من الشيعة الإيرانية لغة الصوفية بدون أن يكونوا منتمين إلى إحدى التجمعات الصوفية. ولسوف نرجع إلى هذه المسألة فيما بعد (انظر جزء ٤، كتاب ٥ فصل ٢).

(٢) **أصول**: حجة، باب ٢، الحديث الأول، ص ٣٢٦؛ **شرح** ص ص ٤٤٦، ٤٤٧.

النبي قبل أن يكون له الإدراك بالرؤية الملاك ناقلاً إليه الوحي؛ حتى ذلك الحين في الحقيقة كان نبياً دون أن يكون بعد **رسولاً**.

هاتان الطائفتان الأوليان من النبوة، المتميزتان على هذا النحو سوف تكون لهما أهمية كبرى في علم النبوة الشيعي. فقد تعلمنا في الواقع من قبل أن ما كان يدعى **ولاية** منذ الإسلام (كمسارة روحية من **الأولياء**)، ليس شيئاً آخر سوى الاستمرار، باسم آخر، لنبوة تبدأ مع عمر البشرية الأولى، فإن الفكرة الشيعية تصادره، بصورة جوهرية استمرارية نبوة سرية، **نبوة باطنية**، تدوم حتى نهاية الزمن.

٣ ــ ويوجد **النبي** الذي يجمع الحالات الروحانية في الفئتين الأوليين فضلاً عن ميزتين آخريين من جهة أنه يستطيع أن يكون له ــ ليس فحسب في الحلم وإنما في حالة اليقظة الإدراك البصري والسمعي للملاك؛ ومن جهة أخرى يكون مرسلاً لجماعة تكون عديدة تقريباً، فهذا هو **النبي المرسل** وتساق أمثلة على ذلك حالة النبي يونس Jonas وحالة أنبياء إسرائيل الذين لم يجلبوا **شريعة** جديدة ولكن اتبعوا شريعة موسى.

٤ ــ ويوجد **النبي المرسل** الذي، زيادة على الأوصاف الروحانية السابقة، لا يعيش قط في ظل **شريعة** نبي، ولكنه مرسل ليكشف للبشر عن **شريعة** جديدة. في هذه الحالة تتخذ النبوة اصطلاحاً اسم **النبوة التشريعية**. ويحصي درس الإمام السادس من هذه النبوات الكبرى خمسة. وغالباً ما يحصى منها ستة ابتداء من آدم وأحياناً سبعة، مدرجاً ضمنهم داود الذي يعتبر كتابه المزامير المنوه عنه في القرآن، موحى به مميز. أما حقب النبوة التشريعية الكبرى إنها عندئذ تكون محددة بأسماء آدم ونوح وإبراهيم وموسى وداود والمسيح ومحمد. فإنهم هم الذين يدعون **بأولى العزم**[١].

كل واحد من هؤلاء الرسل العظام قد بدأ بأن يكون نبياً فحسب قبل أن يكون مرسلاً؛ فإن نضج الإرشاد والرباني للنبي المرسل لا يتم إلا ببطء بالتأثير الإلهي[٢]. فضلاً عن أن كل واحد منهم كان كذلك في حياته الإمام، الهادي. أما العرفان الإسماعيلي، كما سوف نرى، فليس متفقاً في هذه النقطة، ولكن منذ الآن ستأخذ

---

(١) المصدر السابق، **الحديث** الثالث ص ص ٣٢٨، ٣٢٩؛ **شرح** ص ٤٤٩.

(٢) المصدر السابق، **الحديث** الثاني ص ٣٢٨؛ **شرح** ص ٤٤٨.

الإمامية الاثنا عشرية بالتنوع بشرحها للآية القرآنية (البقرة: ١١٨) المتعلقة بتولية إبراهيم، الشروط المطلوبة لكي يكون إماماً، تالياً لنبي؛ ولسوف يستند إليها علماء اللاهوت من الشيعة، في كل مناسبة، ليبرروا تصورهم للإمام وتقويض تصور السنة ولدحض انتقاداتهم. والمقصود الآية التي يُعلن الله فيها لآدم: ﴿**وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: ١٢٤).

كان إبراهيم يطلب إذن لذريته امتياز الإمامة؛ والجواب الإلهي يعني أن صفة الإمام تتطلب نقاء روحياً داخلياً لا يمنحه أي نسب خارجي من أصل جسدي بذاته. وهكذا فإن الشيعة ينكرون إذن بتوسيعهم لضرورة لهذه الطهارة **المعصومة** حتى تشمل الأئمة الاثنى عشر من أهل البيت، عائلة النبي الذين خلفوه، التأكيدات المغرضة المكررة من عدد من المستشرقين. فإن النسب الجسدي لم يكف وحده أبداً بذاته ليعمل إماماً. (كان هناك آلاف من أولاد الأئمة، الإمام زاده imam Zadah، فلم يكن سوى اثنى عشر إماماً). كان يجب فيه، فضلاً عن ذلك، ليس فحسب **النص** (التعيين البيّن، الصريح من الإمام السابق) ولكن العصمة. والتي لا ينبغي ترجمتها كما يفعل بعضهم أحياناً بالـ «منعة» من الخطأ، إذ اتخذت الكلمة في الغرب قبولاً محدداً، مقصوراً، بل لنستعمل العبارات الأكثر دقة: «حصانة، منعة، طهارة» (وهو ما يفهم من الكلمة اليونانية anamartitas). ومن هنا، عبارة «الأربعة عشر معصوماً» (ehahârden mâsum). من أجل الإشارة إلى النبي وابنته فاطمة والاثني عشر إماماً. ومن هنا فإن التصور الشيعي كما لاحظنا ذلك من قبل، لا يسمح لنا أن تضع ذرية الاثني عشر إماماً على نفس صعيد السلالات الحاكمة الدنيوية في هذا العالم (ولا حتى الهبة اللدنية «gardiens de Grall»، لها أصلها في «شرعية» سياسية متفوقة ضد سلالات أخرى). بالفعل، عندما يستعملون كلمة إمام فإن الفقهاء السنيين واللاهوتين من الشيعة يستندون هؤلاء وأولئك إلى مفاهيم مختلفة اختلافاً تاماً[1].

---

(١) هنا يأخذ مكانة النقاش الطوبل لمللا سادرا (ص ٤٤٨) مع اللاهوتي ــ الفيلسوف السنّي فخر الدين الرازي الذي عرض بأمانة، قدر الإمكان (ولكن جاهلاً عن **الولاية** كباطن للنبوة) تصور الإمام عند الشيعة. في شرحه الطويل للقرآن: **مفاتيح الغيب**، طبعة القسطنطينية، =

وإذ سقنا هذه الملاحظة، سوف نتأكد من أن نظرية المعرفة عند مولىا سادرا لم تفعل إلا أنها طورت علم النبوة prophetologie المعلمة من قبل الإمام جعفر الذي يحدد فئات الأنبياء بدلالة درجات قدرتهم في المعرفة المتخيّلة، الرؤيوية، la hierognose، ويؤسس بذلك نفسه الـ «فلسفة التنبؤية». والحال، أن نظرية المعرفة التنبؤية هذه هي التي تموضع عرفانياً رتبة الإمام، وتبرز eo ipso فكرة نبوة مستمرة حتى آخر الزمن، لأنه لم يعد المقصود «نبوة تشريعية».

وقد قام الإمام الخامس محمد الباقر والد الإمام جعفر، إذ سئل من قبل مريد بصدد الآية القرآنية ﴿**وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِيقاً نَّبِيّاً**﴾ (مريم: ٥٦) التي يوصف هكذا فيها إسماعيل بن إبراهيم بأنه نبي مرسل (الفئة الثالثة من فئات الأنبياء المحددة فيما تقدم إجابة ليس من شأنها إلا أن تؤكد **الحديث** السابق فقال: «إن النبي فقط، بلا صفة زائدة هو من يملك رؤى في الحلم ويسمع صوت الملاك، ولكنه لا يراه بعينيه في حالة اليقظة. والرسول هو من يسمع صوت الملاك ولديه قدر رؤيته في الحلم، ولكن فضلاً عن ذلك يراه ويسمعه في حالة اليقظة (...) أما الإمام فإنه يسمع صوت الملاك في الحلم، دون أن تكون له رؤيته» (انظر النص الهام جداً عن مولىا سادرا، الذي نقدمه في الهامش)[1].

= مجلد I ص ص SS – VI، انظر ما تقدم في الشروط المكسوبة بالنسبة للإمامة بالمعنى الشيعي. انظر أيضاً الشيخ مفيد: **أوائل المقالات** طبعة طهران ١٣٧١/ ١٩٥١ ص ص SS - V.

(١) أصول: **حجة**، باب ٣، الحديث الأول ص ص ٣٢٩، ٣٣٠ يعطى ملا سادرا هنا توسعاً مسهباً جداً في الفلسفة ــ النبوية مقدمة بتوطئات علمية بالغة الفائدة. لأنها تضع في الاعتبار جميع حالات ما قبل العرفان hierognose المعترف بها مع علم النفس الفيزيولوچي المجاهر به على وجه العموم في الباطنية الإسلامية. والفائدة بالغة كذلك في عرفانية غاية الكمال في جدارتها لتقديم حساب حالاً hierognose، لأن «كل إدراك محسوس، كل إدراك ذي حقيقة، لا يعني البتة أن للنفس رؤية شكل يكون في المادة الخارجية، لأن هذا الشكل ليس هو موضوع الإدراك المحسوس، ولا هو المحيّن للنفس المدركة. كلا إن ما هو بالجوهر يكون موضوع الإدراك المحسوس. فهذه هي الأشكال التي تراها النفس بعين الشعور التخيلي. أما الأشكال التي تكون في الخارج، فإنها تكون سبباً لظهور شكل **يماثلها** بالنسبة للشعور التخيلي. وهكذا إن ما يكون في الحقيقة =

هذا التدقيق الأخير هو جوهري، بما أنه صار يماثل، فيما يتعلق بالعرفان، حالة الإمام بحالة النبي من الفئة الثانية المحددة في **الحديث** السابق. وعما قليل تظهر لنا النتائج.

إن التعليم نفسه نجده مكرراً في حديث للإمام الثامن، على الرضا (متوفى ٢٠٣/ ٨١٨) مشيراً بالنخصيص للوجه الفاعل إلى ملائكية المعرفة هذه. ألا وهي، جبرائيل، الروح القدس، **القلم**، فلنتابع إذن تكملة الاستعلام الذي جلبه لنا مولانا سادرا، متعلقاً بسياق هذا العرفان السابق hierognose. في المقام الأول أعطينا تفسيراً للصفات وللأسماء الممنوحة للملاك جبرائيل في القرآن، ومن خلالها أثبت لنا أنه مماثل للعقل الفاعل لدى الفلاسفة[1]. «هو ذلك الذي يوحى للأنبياء **بالوحي وللأولياء** والمقربين من الله **بالإلهام**، (الأئمة) وبالرؤية الحقيقية. الصادقة في الحلم للروحانيين». فدرجات ما قبل العرفان hierognose هي إذن بدلالة درجات تجلي الملاك Angelophanie: رؤية في حالة الحلم، إدراك سمعي محض. كمن يصير قادراً على قيادة يكون في البداية هو نفسه مقوداً من الملاك. فإن الفلسفة التنبؤية يجب أن تحذر وتنبه هنا من كل خطأ في التقدير. فالمقصود بأعمال **الحواس الروحانية**، الفهم في أي مستوى

= المحسوس المدرَك بالحواس، هو الرمزي المشكل في التصور. في حين أن ما يكون في الخارج يدعى محسوساً بمعنى آخر» وبلا تضايق كان ملا سادرا هكذا يوضح أنه لا يوجد فارق فيما يتعلق بإنتاج الشكل الرمزي أو ال**صورة المتماثلة**. أما الشعور التخيلي في الحالة التي تكون فيها مسببة من الخارج، وأنه يُرتفع بها باستعمال أعضاء الحواس. وفي الحالة التي تكون فيها محدثة من الداخل، وأنه يهبط بها باستعمال القدرة التخيلية **لجعل** المعلومات الروحية **حاضرة**. ففي جميع الحالات توجد رؤية. إن الغنوصية لا تقوم إذن البتة هنا لوضع «الخيالي» كغير حقيقي. جانباً، ومن جانب آخر المحسوس كموضوع للإدراك الحقيقي. فإنها تقوم انطلاقاً من التصدر من القدرة التخيلية، من تقرير السياق الذي يفضى إلى **رؤية حقيقية**، ومن الاختلافات أو الاضطرابات التي تحدث الهلوسات (أو ما ندعوه شيزوفرينيا). كل هذا على جانب بالغ من الأهمية. وقد أخذ ملا سادرا على عاتقه الموقف النقدي الوحيد المنسجم غنوصية نبوية. وما زال هناك ما يدعو إلى الإلحاح هنا على إثمارات غنوصية سيناوية مارة بإشراق سهروردي.

(١) المصدر السابق، **الحديث** الثاني ص ٣٣٠ إن الصفحات التي يكرسها ملا سادرا لهذا الحديث والذي يليه (**شرح** ص ٤٥٢) تقود إلى دراسة معمقة للملاك جبرائيل في الروحانية الإسلامية.

تكون صحيحة، الآيات القرآنية المنوهة **بالنزول** من جبرائيل في قلب الرسول، الحادث الذي يتمثل له الملاك في صورة بشرية، على وجه الدقة كما في حالة مريم التي قبل لها أن الملاك تمثل لها «بشراً سوياً» (١٩/ ١٧) أعني شكلاً تاماً وبجمال مطلق. إن الفلسفة التنبؤية تصادر إذن في المقام الثاني نظرية في المعرفة تخيلية و mundus imaginalis؛ وقد أبدع صاحبنا مولا سادرا في هذه المهمة.

بدأ بإصدار المآخذ على كثير جداً من الفلاسفة الإسلاميين (**الحكماء والإسلاميين**) وعلى كثير من الناس الذين يدعون الانتساب إلى الفلسفة، لتقديرهم بأن الأشكال المشاهدة، الرنانة المسموعة روحانياً، هي أمور ببساطة مطبوعة على لوحة الشعور التخيلي (**الحس المشترك**)، الذي سيكون وفقاً لهم، ملكة عضوية. مقرها في الجزء الأمامي من الدماغ وتختفي باختفاء الجهاز المادي. فإن إحدى أطروحات مولا سادرا المفضلة التي يدافع عنها في مجموع آثاره هي أن التخيل ملكة روحانية، لا تتلف إذن بتلف الجهاز العضوي المادي. فهي كالجسم اللطيف للنفس[1]. يقول: إن رأي الفلاسفة المتهمين «يرجع إلى فقر جذري لمعرفة عالم الملكوت (العالم الملائكي animae eaclestes) وإلى ضعف الإيمان بالملائكة في الشكل الذي يأخذه الوحي. لأن هذه الأمور هي موجودات محسوسة تماماً، دائمة بذاتها، دون أن تكون بحاجة على جوهر (كما تكون الحوادث بحاجة)؛ حتى لأنها تكون **موجودية** من الموجودات الخارجية. غير أن عالمها هو عالم آخر؛ وليس من الممكن إدراكها بحواسنا الدنسة».

على أثر مولا سادرا سارت مدرسته بإصرار على هذه الأطروحة في القوة التخيلية كعضو في المعرفة المميزة من الحواس والعقل المجرد. ويمكن القول إن هذه الملائكوية في المعرفة، المصادرة من فلسفة تنبؤية تتفق بالغ الاتفاق ــ إن لم نقل إنها تلهمها، مع فلسفة تجاهر بأن كل إدراك محسوس هو منذ الآن عملية من التخيل

---

(١) **شرح**، ص ٤٥٢ حول هذا الموضوع الأساسي في أعمال ملا سادرا انظر فيما بعد كتاب خمسة، فصل ٢ حيث تشكل الغنوصية النبوية جملة: أونطولوجية عالم المثال، القيمة المشعة للإدراك التخيّلي وطبيعتها الروحانية، مستقلة عن الجسم العضوي، ومشكلة ما يشبه الجسم اللطيف للنفس.

الفعال، لأنه ليس شكل المادة الخارجي الذي يدرك، وإنما الشكل الذي يكون في النفس[١]. فقط يستطيع التخيل الفعال، بأعضاء الحواس، أن يوجه تأمله في **ظاهر** العالم المنظور، وبسبب غموض عالم الظاهرة **(عالم الشهادة)**، يمكن أن يوجد فيه عدم توافق بين الشكل الظاهر والحقيقة المستورة. وبالمقابل، إن الشكل الذي ينتج في التخيل، عندما يوجه هذا التخيل تأمله إلى العالم فوق المحسوس، ويكون فيض العالم الأعلى من **الملكوت** ملقىً في **سر القلب** ــ هذا الشكل يعمل حقيقة على معرفة الأشياء الإلهية؛ في هذه الحالة يطابق الشكل الخارجي دائماً الحقيقة الواقعة الداخلية. والمقصود جمال لا يخدع (ويكون ــ imagination vera). ويعلم مولـلا سادرا أنه يوجد هنا أسرار بالغة الغرابة تتيح معرفة سر ــ الإنسان، الـ «إنسان الباطن»، تبعاً لأشكال أحلامه.

وإذا ما ضمن العضو الذي تنعقد به الملائكوية والتنبؤية، أعني العضو الذي يتم به في الإنسان **الوحي** من الملاك الذي يُرى نفسه، ينكشف عليه في حالة اليقظة، في حالة النبي ــ المرسل، أو **الإلهام** من الملاك الذي يرى أو يسمع في الحلم في حالة النبي فقط، نستطيع أن نفهم الوضع الذي تضطلع به فلسفة الشيعة التنبؤية عندما تماثل، وقد تحققنا من ذلك منذ قليل، ما قبل العرفان hierognose المعطى للنبي بصفته نبي فقط (غير المرسل) بما قيل العرفان الذي يُخص به الإمام. بالفعل، إن حالتهما تكون هي نفسها: فالنبي (غير المرسل) والإمام يدخلان في فئة **المحدثين**، «أولئك الذين تكلمهم الملائكة». وهذا كلام النبي كثيراً ما روى عنه: «يوجد في أمتي مكلمون للملائكة، أناس **تتحدث** معهم الملائكة» أو كما قيل، وأهمية هذا الكلام البالغة بالنسبة لتاريخ الروحانية الإسلامية كله لا يمكن أن توضح مستقلة عن تعاليم الأئمة الشيعة[٢].

---

(١) انظر ما سبق.

(٢) **أصول:** حجة، باب ٣، **الحديث** الرابع، ص ٣٣١ ولهذا **الحديث** عن الإمامين الخامس والسادس، الفائدة من بين ما يفيد، إنه يعلمنا أن النص القرآني المتبع من الأئمة، يصب على الآية ٢٢/ ٥١.

وفي شرحه لدرس آخر للإمام الخامس[١] منوهاً بـ «أولئك الذين تكلمهم الملائكة» من دون أن يروا الملاك وجهاً لوجه ولا حتى بالضرورة في الحلم، فسرّ مولا سادرا أن هذا **التحديث** من الملاك إنما هو شيء ما يكون في الداخل، أو أنه في **باطن السر**، ككلام روحي، **عقلي وحديث روحاني**. ويمكننا القول باستعمال مصطلح سمناني: تحديث روحانيين مع «جبرائيل كيانهم الخاص». وبلغت الفلسفة التنبؤية عندئذ **الأوج** في هذا الحضور الدليل الداخلي، الذي يكون مصدر **التعليم الباطني**، بالمعنى الأدق للكلمة، بالسماع الروحي[٢].

منذ ذلك الحين، ها نحن يصبح سهلاً علينا أن ندرك مدى أطروحات الفلسفة الشيعية التي زلزلت الإسلام legalitaire الصرف، المقتصر على الدين الظاهري للشريعة، مقفل على حرفية الماضي. وإذا وضعنا جانباً، بين الحالات الروحانية التي يصفها علم التنبؤ prophétologie. رؤية جبرائيل وسماع تحدثه في حالة اليقظة (خطاب يكون «إملاء للشريعة»، فإنه يبقى أنه يشترك في جميع الحالات الأخرى

(١) المصدر السابق، **الحديث** الثالث ص ص ٣٣٠، ٣٣١، عن الإمام الخامس: «**الرسول هو** من يظهر له جبريل وجهاً لوجه. عندئذ يراه ويتكلم معه (...) النبي هو من له رؤى في الحلم على منوال رؤية إبراهيم، وعلى منوال رسول الله قبل الوحي إلى أن جاء جبرائيل إليه من عند الله مع الرسالة (التشريعية) (...) أما المحدَّث فإنه الذي يتحدث إليه الملاك؛ هو يسمع الملاك، ولكن من دون أن يراه في الحلم». وهذه على وجه الدقة هي حالة الإمام على نحو ما حدث في **الحديث الأول**، الفصل نفسه عن الإمام الخامس، وفي الحديث الثاني عن الإمام الثامن، فيما سبق الأول، الفصل نفسه عن الإمام الخامس، وفي الحديث الثاني عن الإمام الثامن، فيما سبق «الإمام يسمع كلام الملاك بدون أن يرى شخص الملاك». ومن المهم بيان أن تعريف المحدَّث (الذي تأتي إليه الملائكة) يرد ذكره في مضمون الإمامية الشيعية من قبل الأئمة أنفسهم.

(٢) انظر المضمون الوارد فيما سبق. ويلاحظ أن عبارة **تعليم باطني** هي مميزة في الباطنية الإسماعيلية. ومع تعليم الملاك المباشر، نبلغ هنا مصدر المعرفة نفسه الباطني. وترتبط هنا مسألة الفارق بين الحديث القدسي (الحديث الملهم) والحديث النبوي. انظر ميرادماد، ك. الرواشح السماوية، طهران ١٣١١، ٢٠٤ ــ ٢٠٨. إن مسألة الحديث القدسي (الحديث الملهم) «الذي تتكلم إليه الملائكة» على جانب من الأهمية، ويستحيل البحث فيه إذا أغفلنا الغنوصية المطروحة من قبل أئمة الشيعة.

الرسول والنبي غير الرسول، والمحدّثون، الذين تكلمهم الملائكة، أعني الأئمة **والأولياء**. ويقول لنا الأئمة إن الأرض لم تترك أبداً خالية من الناس الذين يحملون الأسرار الإلهية، وإن كانوا مجهولين من جمهور البشر[1]. وهذا يعني القول، في تفسير مولا سادرا أن **النبوة الباطنية** ستستمر حتى رجعة الإمام الأخير. والذي تكون الأرض محرومة منه من الآن فصاعداً هو النبوة وحدها. التشريعية، المشرعة لقوانين جديدة، وبصفة لازمة من استعمال كلمة نبي. وحتى **الرسالة والوحي** الإلهي لا يتوقفان إلا بمعنى خاص، لأنهما لا يكفان بمواصلة **الإنذارات والمبشرات**. ولا شك في أن محمداً كان خاتم النبيين، لن يكون بعده نبي. ومع ذلك فإن هذا النبوة الباطنة سوف تستمر إلى الأبد، وهي التي بمطابقتها بمصدرها نفسه تحمل اسم الولاية. هذه الأطروحات تنجم عن التعليم المصاغ منذ أصول الإسلام من قبل أئمة الشيعة إلا أنها بمواجهة الإسلام الرسمي على نحو ما صار إليه تاريخياً، إنها ذات طابع ثوري.

إذن فلنحاول تلخيص هذا العلم النبوي prophétologie بتوضيح هذه الأطروحات بعض الشيء بادئ ذي بدء. ماذا يميز ــ من جهة نظرية المعرفة ــ حالة محمد كخاتم للنبيين؟ بدون الدخول في التفاصيل في النظرية الإسلامية والشيعية في الإلهام النبوي (التي يكون ثمة فائدة بمقارنتها ذات مناسبة بالحلول التي أعطيت في مختلف المجاهرات المسيحية لمشكلة الإلهام المتعلقة بالكتاب المقدس)، ولنلخص التوضيحات التي يقدمها لنا مولا سادرا بشرحه لحديث الإمام الخامس الذي ذكرناه منذ قليل[2]. «إن الكتب الموحاة («المنزلة من السماء» قد آلت جميعها إلى كتاب (هو القرآن) الذي هو كلام الله قد تنزل بالحقيقة إلى قلب عبده كما قالها بعبارات خاصة: ﴿**قُلْ مَن كَانَ عَدُوّاً لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقاً لِمَّا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدىً وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ (البقرة: ٩٧) وهو ما يريد القول أن الملاك جبرائيل نزل حقيقة على قلب النبي **الحقائق** الروحية للقرآن، ليس الشكل البسيط للشكل الخارجي للكلمات؛ الكلمات المكتوبة على ألواح، والمقروءة من أي قارئ كان يفهم العبرية أو السريانية.

---

(١) انظر حديث الإمام الأول مع تلميذه كميل بن زياد.

(٢) بالنسبة لما يلي. انظر ملا سادرا، **شرح** ص ص ٤٥٥ ــ ٤٥٦ (شرح الحديث الرابع المذكور فيما سبق هامش ٢٢٦).

كلا! فما نزله هو الحقيقة الروحانية (**الحقيقة** gnostique)، وليس الشكل الخارجي بلا زيادة».

كيف تصور الفارق بين الوحي المنزل على الأنبياء السابقين الذين «أتوا الكتاب» والوحي الذي كان هبة لدنية لخاتم النبيين؟ وبالاعتماد على سلسلة من الآيات القرآنية شرح موللا سادرا ذلك. إن المضمون الروحي، **الحقيقة** في القرآن أنزلت على قلب الرسول قبل الشكل الخارجي للكتاب (الكلمات الأحرف) قبل الخطاب (اللوغوس logos النطق **بالكلام**، أعني قبل المتكلم السماوي، الملاك أن يتجلى لنظره. فإن الآية ٥٢ من سورة الشورى تعلن عن هذه الذات الروحية للكتاب: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُوراً نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا**﴾ ونور الكلام هذا هو هذه **الحقيقة** الروحية (الحقيقة). ونور الكلام هذا، في قلب النبي هو الذي يتدفق على أولئك الذين يكونون متحدين ــ ليس بالقرابة الخارجية وحدها بدون **مناسبة صورية** ــ ولكن **بانتماء روحي معنوي** وخارجي في آن واحد، أعني الاثنى عشر إماماً (طبيعة علاقتهم المزدوجة بالرسول يشار إليها من جديد على هذا النحو).

أما الكتب السماوية الأخرى فإنها أنزلت على الرسل السابقين شكلها الخارجي، على **ظواهرهم**، مكتوبة على ألواح أو أوراق يستطيع أن يقرأها كل من يعرف القراءة. وهؤلاء الرسل كانوا كلهم على حد سواء خاضعين لهذه الكتب. تشير إلى ذلك هذه الآية: ﴿**وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ * مِن قَبْلُ هُدىً لِّلنَّاسِ**﴾ (آل عمران: ٢، ٣) وبتنزل الأنوار مما قبل الأبدية للقرآن في قلبه، كان خاتم النبيين مولّى بشخصه ومن بعده أئمته الاثنى عشر بهذه **الهداية**، بوظيفة **الهادي**. وبدقة أكثر، يقول موللا سادرا بمعنى آخر أيضاً: مع كل من الرسل السابقين كان يوجد كتاب يحمله إلى شعبه ليكون هذا الكتاب نوراً له: ﴿**قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدىً لِّلنَّاسِ**﴾ (الأنعام: ٩١) في حين أنه في حالة الرسول محمد فأن **قلبه** هو الذي كان قد أصبح نفسه نوراً، ومع هذا النور كان يوجد كتاب هو ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ**﴾ (المائدة: ١٨).

الفارق كله هو هنا ومبدأه في سر الحقيقة المحمدية الأولية (الفصل الخامس): من جهة **نبي** مرسل ومعه نور يجيء من الكتاب الذي يجلبه معه؛ ومن جهة أخرى **نبي**، هو بذاته نور ومعه كتاب. «فظاهرة الكتاب المقدس» تأخذ إذن في الضمير الإسلامي وجهاً خاصاً تماماً، وجهاً نهائياً، بواقع أنه يصاحب مجيء خاتم النبيين، الذي شرح لنا امتيازه بين الأنبياء. وعلى نحو ما فهم بالإشراق الشيعي، فإن إيمان الأمة بهذا **النبي** (ليس فحسب **إسلاماً**) يكون بذاته عرفاناً بهذا النور، ليس الموافق، الانتساب بلا قيد أو شرط لحرفية النص الذي يستلزم هذا النور. وهذا هو المعنى الذي يعطى للآية التالية: ﴿**أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ**﴾ (المجادلة: ٢٢). وما يدركه هذا الإيمان في ظهور هذا الرسول الأخير هو تجلي الاسم الإلهي الذي يجمع جميع الأسماء. لأنه يكون التجلى على الأرض للوغوس الممجد اسمه، أو **الحقيقة النبوية المحمدية** الأبدية.

فالسؤال الذي طرحناه منذ قليل، والذي تجيب عليه الموهبة الشيعية يبرز هنا تلقائياً: جاء آخر الرسل، ولكنه لم يعد هنا. كانت رسالته أن يكشف الكتاب الذي يكون نصه هو المظهر الحرفي، الغلاف الظاهري لهذا النور الذي كان يكيّف قلبه. ولكن من بعده، من الذي إذن سيقى البشر من التجمد، من الجمود أمام هذا الظاهر ويهديهم إلى هذه **الحقيقة الباطنة** التي تكون نوره. فلا بد من أن يكون هناك **هاد** مهمته، رسالته ليست أن يكشف **شريعة،** قانوناً، ولكن أن يكشف معنى سر هذه الشريعة. ولا يمكن أن تحرم الأرض أبداً من مثل هذا الدليل الهادي، سواء أكان معروفاً علناً، أو إن كان في الغيبة. فهذه هي فكرة الشيعة كلها، كما قد علمنا. وبعد حقبة النبوة تتلو حقبة **الولاية،** حقبة المسارة الروحية للعرفان. فلن يعود ثمة من نبي ولكن يوجد الأولياء، أحباء الله، الغنوصيون.

فالولاية هي المحبة الإلهية التي بنوع خاص تضفى القداسة أصلاً على الأئمة الاثنى عشر كـ«أحباء الله»؛ وأشخاصهم هي تجلى هذا الحب الإلهي. من هنا **الولاية،** عند المؤمنين بهم؛ يكون إضمار الإجلال لشخصهم المتجلى باعتباره الشكل لتجلى المحبة الإلهية؛ ذلك أنه بولايتهم يمكن أن يصبح المؤمنون بهم «أحباء الله» (انظر أيضاً فيما بعد الفصل السابع). وإن حقبة **الولاية** هي حقبة المسارة في السعي

إلى هذا الحب مثلما يكون إلى السر الذي يكشفه العرفان تحت حرفية الوحي النبوّة. لأنه يعرف من هم أولئك الذين يكونون، من **مقام** إلى **مقام** «مكان الوحي الإلهي» (انظر ما ورد في الفصل الخامس). ولذلك يقول مؤلفونا إنه بدون **الولاية**، ليس قط من إيمان يكون مقبولاً من الله. وإنه لهكذا تكون **الولاية** مسارة إلى أسرار النبوة (إنها **باطن النبوة**، وان أحباء الله يكونون فيها هم المعلمون. ويقول كذلك بصورة أدق كما رأينا أن الحالة الروحية **للنبي** فقط من وجهة النظر المعرفية (النبي غير المرسل) يكون متصفاً بعرفان سابق hierogenose يكون مشتركاً بينه وبين الأئمة وأحباء الله **والمحدثون**، «أولئك الذين تتحدث إليهم الملائكة». لذلك إنه لصحيح القول إن اسم **الولاية** يكوّن شكلاً من النبوة ليست، ولن تكون أبداً النبوة التشريعية نبوة المرسلين الكبار، ولكن تلك النبوة التي أشير إليها بنبوة الباطن ــ أعني المتعلقة بالأمور الداخلية **النبوة الباطنة**. لأن هذه النبوّة الأخيرة تغطي تاريخ البشرية كله، يمكن القول إن الشيعية استشفت مقدمات، بواكير لاهوت عالم الأديان ولتاريخ الأديان، لاهوت لا يمكن أن يكون مركز منظورها حادثاً «واقعاً» في الماضي؛ ولذلك فإن أفق الفكر الشيعي هي أفق **الروح القدس**، باراقليطي، ولسوف ــ دون دهشة ــ أن وجه الإمام الثاني عشر يطابق مع وجه **باراقليط** paraclet الروح القدس (عند حيدر عامولي وآخرين كثيرين)[١].

لقد أشرنا من قبل إلى تأكيد دارج عند المؤلفين الشيعة: في أثناء العصور النبوية السابقة لعصر رسول الإسلام لم تكن ولي (جمع أولياء) تستعمل، كان يقال: **نبي**. ولكن ما كان يشار إليه سابقاً **بالنبوة** غير مصاحبة بكلمة **رسالة** ــ أعني بكلمة نبوة مجردة. وليس رسالة نبوية لمرسل مكلف بالكشف عن شريعة. فليس في ذلك أي فارق فيما يتعلق بالمفهوم، ليس من فارق إلا في استخدام الكلمة، ببساطة. لأن محمداً ﷺ وقد أعلن أنه كان **خاتم الأنبياء**، لم تعد تستخدم كلمة نبي. ولكن يجب، في أمة آخر الأنبياء أن يوجد أولئك الناس الذين قال هو نفسه عنهم: «من الناس من لا يكونون أنبياء، ومع ذلك فإن الأنبياء يتمنون أن يكونوا مثلهم». إن هؤلاء هم الأئمة، أحباء الله وأحباء هؤلاء الأحبة. وما كان يريد الرسول بقوله: «لن يكون نبي بعدي»

(١) انظر ما سبق، وفيما بعد جزء ٣ كتاب ٤ فصل ١؛ جزء ٤ وكتاب ٧ وفصل ٣.

هو أن النبوة التشريعية كانت منذئذ ختمت. فلم يعد يوجد ثمة من شريعة جديدة ولا وحي جديد **بشريعة**. ولكن علم، بالنظر إلى أن الرسول لم يعد موجوداً، فإن القرآن وحده ليس في وسعه أن يكون للمشاهد المجيب، لأنه نص مرموز، بأعماق باطنه، معرفته غير مكتسبة من الخارج، ولكن تُنقل من قبل أولئك الذين يعرفون، يعلمون أولئك الذين أوتوا **الإلهام**. لذلك يجب أن تستمر حتى آخر الأزمان هذه النبوة التي نوهنا بها منذ قليل بمعنى «نبوة باطنية». إنها نبوة الشهداء الذين تعمل خلافتهم المستمرة على القيامة، على البعث الذي ينتهي، يتم Aiôn عيننا عندما سيظهر على المكشوف من كان حتى ذلك الحين الهادي المستور لجميع هؤلاء الشهداء: الإمام الثاني عشر[1].

إذن، عندما يردد مؤلفونا أن **النبوية** زمنية بينما **الولاية** هي أبدية، فإن أول تأكيد يرجع إلى النبوة **التشريعية** في حين أن الثاني، الخاص **بالولاية**، يتعلق بالفعل بالنبوة الأبدية، الصفة الدائمة لأحباء الله الذين يكون دينهم أيضاً هو الدين الأبدي للبشرية الروحانية[2]. ونعلم كذلك، من جهة أخرى، أن مفهوم **الولاية** يهيمن على الصوفية كاملة؛ ولكن على وجه الدقة، المفهوم الشيعي الخاص **للولاية**، وقد أظهر أخيراً إلى النور، فإننا نجد أنفسنا أمام هذا السؤال: هل يسمح بالكلام من الآن

---

(١) ملّلا سادرا، **شرح** ص ٤٤٧ (في الحديث الذي نستند إليه هامش ٢١٨): «هذا ما يحسن شرحه رفيع المقام الشيخ سعد الدين هامويه في كتاب من تأليفه بالفارسية **(كتاب المحبوب)**». ألا وهو أنه منذ آدم حتى نبي الإسلام، كل ولي كان يدعى نبياً. وفي سعد الدين هامويه، الشهير بعلاقته وإخلاصه الشخصي للإمام الثاني عشر.

(٢) لهذا، فإن النبيّ، بلا زيادة، يمكن أن يكون، قبل نبي الإسلام، أعلن من رسول: «ألم تر أن الخضر كان نبياً ولم يكن **رسولاً**، والحال أنه هو الذي كان مساراً لموسى، وإن كان موسى واحداً من أعظم المرسلين. بما أنه كان نبياً مشرعاً. أو بقول أفضل كانت **جهات النبوة** لدى **الرسول** أعلى من **جهات (أبعاد) رسالته**، لأن الأولى كانت كمال العقل التأملي. في حين أن الثانية كانت كمال العقل العلمي». (شرح ص ٤٤٩). والخضر هو النبي الخفي الذي يشكل مع إيليا زوجاً أو مماثلاً له. وبعض جماعات الشيعة ماثلوه مع الإمام الثاني عشر. في علاقة التقدم بين **الولاية والنبوة والرسالة**، انظر فيما بعد الكتاب الثالث.

فصاعداً عن **الولاية** في الصوفية، بالسكوت عن أصلها الشيعي؟ أو ما سيكون أيضاً أخطر بالتجاهل، باختصار مدلولها الأساسي في اللاهوت الشيعي[1]. هذا المدلول يناقض إلى أقصى حد الدين الشرعي logalitaire، الظاهرية في الدين الصحيح السني. ففي كل مرة، في الأزمنة الماضية، كان هذا الدين يشتبه حتى وإن كان بمخبأ شيعي crypto-chiisme، كانت النتائج تكون مأساوية. أذكر بقضية سهروردي بحلب (متوفى ٥٨٧/ ١١٩١) وكانت المسألة الحاسمة هي التي: «زعمت في كتبك أن الله يستطيع أن يخلق نبياً عندما يشاء؟» بالواقع الاتهام يحيل إلى مقدمة كتابه الضخم «حكمة الأشراق» حيث يؤكد سهروردي الحضور المستمر للقطب الذي لا يمكن للأرض أن تحرم منه أبداً. ولكننا نعرف الآن كل ما تنطوي عليه هذه الفكرة. كذلك كفى أن السهروردي أراد تجميل الاتهام بالتساؤل إذا كان المقصود استحالة إلهية باطنة أم لا من أجل أن يقود الواقع إليه التكفير، ويؤدي إلى إدانته (انظر الكتاب الثاني).

حتى الآن بدت لنا العلاقة العرفانية بين النبي والإمام: ضرورة الهبة اللدنية لهذا الأخير، لأنه لاحق للنبي المشرع، كان لازماً أن يكون هناك هذه لتلقين أسرار الباطن في الوحي النبوي (**باطن النبوة**) **فالولاية** هي باطن النبوة. إن هذا لهو التعريف الأكثر رواجاً. ولكن العلاقة عندئذ بين النبي والإمام كعلاقة بين الظاهر والباطن يجب أن يكون لها منذ البداية أساس ميتافيزيقي غنوصي. فإن مفهوم الأيلولة النبوية والوارثين الروحانيين للنبي، لم يكن من شأنه إلا أن يضرب مثلاً في العالم الأرضي بنية **الحقيقة المحمدية** الخالدة، الفكرة المحمدية المنظور إليها فيما تقدم على مختلف علو أفقها المتيافيزيقي. ولا بد لنا الآن من النظر في هذه البنية من زاوية الرسالة

---

(١) انظر **شرح** ص ٤٥٣ حيث يستشهد ملّلا سادرا بالفصل ١٥٥ من كتاب الفتوحات المكية لابن عربي. وهذه هي إحدى الحالات الواضحة التي يتكشف فيها الاتفاق العميق والسري لدى ابن عربي مع الفكر الشيعي، فمتكاملات المعنى التي تقدم الفصل لم يكن من شأنها إلا أن تنقل نظرية **أحاديث** الأئمة الخامس والسادس والثامن (دون النطق بها). فإن الفكرة نفسها، لاستمرارية النبوة باسم **الولاية** لا يمكن أن تنكر أصلها الشيعي. ومن ثم فإن القطيعة تحدث بموازاة (على الأقل في الظاهر) من الإمامية الشيعية، وهذا هو في شيء قليل منه مشكلة الصوفية. وسوف نشير أيضاً فيما بعد إلى كم أن حيدر آمولي كان متأثراً بذلك. في ولاية ووَلاية Wilayat et Walyat.

النبوية في هذا العالم.

٢ ــ الأسلولة النبوية والإمامة

هيا بنا نواصل متابعتنا بصفة رئيسية لحيدر عاملي Haydar Âmoli (القرن الثامن/ الرابع عشر) المذكور مراراً من قبل لأنه يجيد غاية الجودة الاستفادة بأمانة وبفعالية من أحاديث أئمته (انظر الكتاب الرابع الفصل الأول). فعندما نتكلم عن دين نبوي أو فلسفة نبوية، فإن هذه العبارات تستلزم بصورة طبيعية النبوة. وفي هذه النبوة ذكّرنا قبل الآن بتعريف اشتقاقي. إنه لا يتعلق طبعاً بال «تنبؤ بالمستقبل». ولكن بالنظر إلى ما يكوّن جوهرها، وبما أنها لازمة منذ الأزل لهداية البشر على هذه الأرض. هل يمكن القول في أية لحظة بدأت؟ وبالطبع لا ينبغي هنا أن ننظر إحالتنا إلى تاريخ تجريبي. ولا ننتظر كذلك إحالتنا إلى أسطورة وحسب. وقد قلنا إن مؤلفينا يعرفون **وقائع** ما قبل التاريخ metahistoire. وعليه فإن النبوة تضرب بأصلها فيما وراء التاريخ methahistoire. إنها بدأت في السماء، منذ ما قبل وجود الإنسان الأرضي (انظر فيما بعد الفصل الخامس)؛ فمن ناحية اختلافاتها إن الفكرة هي مشتركة بين العرفان الشيعي الاثنى عشرى والعرفان الإسماعيلي. والنبي الأول كان، بتحديداته المتنوعة، يتقدم كالأنتروبوس المساوي Anthropos.

إن تنوع diversification فئات الأنبياء، على نحو ما وجدناه معروضاً من قبل أئمة الشيعة يتلاقى مرة أخرى في التفريق الذي يذكرنا به حيدر عاملي[١]. عندما يتكلم المؤلفون الشيعة عن **النبوة** فإنهم يقومون بسلسلة مزدوجة من التمييز. من **جهة** توجد **نبوة التعريف** التي يمكن الإشارة إليها اشتقاقياً كغنوصية «عرفانية»، لا تعليمها هو الغنوص، العرفان **(معرفة)** الجوهر والأسماء والصفات الإلهية؛ التي تشمل الفئات الثلاثة الأولى من الأنبياء في الترسيمة التي سبق تحليلها، أعني المائة والأربعة

---

(١) النصوص المدروسة في الصفحات التالية تعود إلى مؤلف حيدر آمولي الكبير المعنون **بجامع الأسرار**، المنشور مع كتاب آخر من كتبه تحت عنوان **الفلسفة الشيعية** (فيما تقدم ص ٥٦ هامش ٢٩)، وفيما يلي سوف نحيل إجمالاً إلى الكتاب الثالث، **القاعدة** الثانية ص ص ٣٧٩ ــ ٣٩٥.

والعشرين ألفاً من الأنبياء الذين يتحدث عنهم التراث، والذين يكفون بتغطية تاريخ الأديان كله. وهناك **نبوة التشريع** التي تقتضي، فضلاً عن رسالة تأسيس **شريعة**، إقامة قانون إلهي، (الفئة الرابعة من الترسيمة نفسها) ومن **جهة أخرى** فإن النبوة تقدم وجهاً مزدوجاً: **مطلقاً**، **عاماً** ووجهاً **مقيداً**، **خاصاً**. وهذا الوجه الخاص هو الذي يظهر في كل واحد من الأنبياء، بالنظر إلى أن كل نبي هو مظهر للحقيقة النبوية الخالدة. أما الوجه، الجانب المطلق والعام للنبوة، فإن خاتم الأنبياء وحده مظهرها.

لفهم هذا الجانب، يجب التفكر في أصلها (انظر فيما بعد الفصل الخامس، الحقيقة المحمدية الأولية)، بلوغ الحقيقة النبوية في سابق أبديتها، تلك التي تتضح في مفارقة كالتالية: «كنت نبياً بينما كان آدم ما يزال بين الماء والصلصال» (أعني لم يكن بعد متكوناً). كلام كهذا يحيل إلى النبوة الأولية، المثالية، **النبوة الحقيقية**، التي تبرز في الأبدية، منذ ما قبل الأزمنة، وتدوم من عصر إلى عصر، **النبوة الأزلية الباقية**. أما التبشير لهذه النبوة الأولية، فإن العرفان، الغنوص الإسماعيلي فيوضحه كأنه بمثابة الأول archange في الملأ الأعلى[1]. ويشير إليه العرفان الشيعي بأسماء مختلفة: الخليف الأعلى، قطب الأقطاب، **الروح الأعظم**، القلم الأعلى، **الإنسان الكبير**، **آدم الحقيقي**. معانٍ عديدة دالة على أن الأنتروبوس Anthropos السماوي في العرفان، الغنوص القديم صار **الحقيقة المحمدية**، اللوغوس المحمدي، الذات النموذج للنبي، الحقيقة المحمدية الأزلية. والحقيقة الإنسانية للنبي الأرضي ليست **تجسيدها**؛ هي مظهرها وجهها المتجلى، على غرار المرآة الدالة على الصورة. فإن النبي يكون بهذه الصفة، خاتماً للأنبياء، مظهراً مطلقاً وعاماً. فهذا هو معنى الكلام، الذي يردده عرفاء الإسلام جميعهم إلى ما لا نهاية؛ «أول ما خلقه الله

---

(١) في بداية النبوة «في السماء» **بالدعوة** (le herigmâ) من عقل الملأ الأعلى الأول، انظر كتابنا Triologie ismaelieme ص ص ١٤١، ١٥٠ وما بعدها، ١٦٢. ويلاحظ أن الفكرة نفسها موجودة لدى إشراقي شيعي اثنى عشرى من القرن الخامس عشر، على تركى أسبهانى (متوفى في هرات ٨٣٠/ ١٤٢٨)، ذلك في كتيب وضع للصالح من قبل المؤلف **دابستان** (القرن السابع عشر). فهنا بالذات تعزى هذه النبوة إلى **الإشراقيين** ــ أعني إلى مدرسة السهروردي. انظر فيما بعد الجزء الثالث، الكتاب الرابع، الفصل الثالث.

كان **نوري، النور المحمدي**». ولأن هذه الأنتروبوس Anthropos السماوي، هذا **الآدم الحقيقي،** كان هو الذي خلقه الله على **صورته،** هو الذي يكون تجلياً له، المرآة، يمكنه القول: «من رآني فقد رأى الله» وهذا الكلام الذي يحتوي على استذكار إنجيلي دقيق، ليس أقل تردداً، منسوباً للإمام[1]. ذلك أن الحقيقة النبوية الأزلية هي، بالفعل، نصف ــ وحدة، وحدة مزدوجة dyadique.

نجد فكرتها قبل ابن عربي، قبل النصوص الكبرى للعرفان الشيعي الاسماعيلي، حيث تظهر ثنائية dyade العقل الأول والنفس. أو ثنائية dyade العقلين الأولين في الملأ الأعلى. فإن الحقيقة النبوية الأزلية، الحقيقة المحمدية تقدم وجهين، سحنتين، «بعدين»: الظاهري، الذي هو وجه **النبوة،** والباطني الذي هو وجه **الولاية** أو الإمامة (انظر فيما بعد الفصل الخامس، الأئمة الاثنى عشر **كمكان** للرسالة النبوية، من **مقام** إلى **مقام).** ومن هنا تعريف **الولاية:** إنها بمثابة الـ «باطن للنبوة». هذه الحقيقة النبوية الأزلية هي إذن في آن واحد مصدر، منبع النبوة الأولية والولاية الأولية أو الأصلية Archetypique. لذلك يشار إليها أنها مصدر الحياة، **عين الحياة،** التي يجب البحث عنها عبر ظلمات الطبيعة، عبر ظلمات الدين الحرفي، لاكتشاف هذا النور الروحاني الذي قيل لنا إنه كان في قلب الرسول، سابقاً لحرفية وحيه الذي تدفق من قلبه إلى قلب ورثته الروحيين، الأئمة الاثنى عشر، فـ «عين الحياة، هي بـ**اطن الاسم الإلهي الحي.** فمن يفهمه حق الفهم يشرب ماء عين الحياة ومن يشرب من هذا الماء، لا يموت أبداً لأنه يعيش بالحياة الإلهية؛ وكل حي في العالم يحيا بحياة هذا الأنتروبوس Anthropos الكامل (telios) لأنه حياته هي حياة الله نفسه».

على منوال النبوة، يجب إذن أن تقدم **الولاية** جانباً مزدوجاً: الجانب المطلق العام وجانباً خاصاً. وهذا الأخير ظهر من قبل في كافة أحباء الله، **الأولياء** الذين كانوا، أثناء الحقب السابقة للنبوة يحملون فقط اسم أنبياء. أما **الولاية** المطلقة، باطن الأنتروبوس Anthropos السماوي فقد كان لها مظهرها، تجليها في الذي كان على الأرض أقرب إلى النبي ﷺ بقرابته المزدوجة على الأرض الروحية والدنيوية، على

(١) انظر Triologie ismaelienne الجزء الثالث ص ص (٤٠ ــ ٥٢).

ابن أبي طالب، الإمام الأول، أمير المؤمنين. من هنا، بالنظر إلى أن الأئمة الاثنى عشر لا يشكلون إلا **حقيقة** واحدة، فإن الإمامة المحمدية، بشأنها هذا، هي التي تكون خاتم **الولاية**، أعني الباطنية، أو عرفان جميع الأديان النبوية. وكما كان محمد خاتم الأنبياء. فإن الإمامة المحمدية تختم **الولاية** في شخص الإمام الأول كخاتم **الولاية** المطلقة، وفي شخص الإمام الثاني عشر كخاتم للولاية أو العرفان المحمدي[1] لذلك أمكن للإمام الأول أن يقول كذلك محاكاة للرسول: «كنت ولياً (أعني إماماً عارفاً باطن النبوة الأزلية)، بينما كان آدم ما يزال بعد بين الماء والصلصال».

أما وقد قيل بالخطوط العريضة، فإن هذا يتيح لنا أن نفهم جملة إفادات تقليدية حيث تتأكد نصف ــ الوحدة السرمدية، التي لا تنفسخ في النبي والإمام، النبوة والمسارة أو العرفان، **للظاهر والباطن**. وها هنا على سبيل المثال، حيث يصرح النبي: «أنا وعلي بنفس النور الواحد» أو «كنا أنا وعلي، أمام الله، بنور واحد هو نفسه، قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة». وليس المقصود بالطبع سنوات من حسابنا،

---

(١) ذلك أن ابن عربي هنا يتبنى موقفاً يبدو شاذاً لحيدر آمولي ولجميع الشيعة. جميع مذهبه في النبوة وفي الولاية يصدر عن مقدمات الشيعة. بيد أنه يطرح أن خاتم الولاية المطلقة، العامة، ليس الإمام الأول وإنما هو يسوع. أما خاتم الولاية المحمدية سوف يكون هو نفسه. (ويبدو لنا أن شارحه، في هذه النقطة داود قيصري قد بالغ في مدى حلم شهير بنقله إلى مستوى التاريخ القديم، الما قبل الكون hierohistoire). ولسوف يحب إذن أن يدرس لدى هؤلاء الشارحين الموقف من **النصوص** الذي يتخذونه في هذه النقطة. إن حيدر آمولي يجاهر باحترام رائع لابن عربي (إذ شرح هو نفسه **النصوص**). ولكنه لا يستطيع أن يتساهل في هذه النقطة. فأطروحة ابن عربي تصدع نظرية النبوة كلها؛ ومن المستحيل أن يعمل من نبي مرسل، سابق على خاتم النبوة «خاتم الولاية»، إذن إن فصلاً كاملاً من الكتاب الثالث جامع الأسرار ص ص ٣٣٣ ــ ٤٤٨ من طبعتنا كرس لدحض أطروحة ابن عربي بثلاثة طريق التقليد اللاهوتي والفلسفة والحكمة الإلهية. وعاود هذا حيدر آمولي مطولاً في تمهيداته المسهبة لشرحه للنصوص.

(٢) إن رقم أربعة عشر ألفاً ليس بالتأكيد هنا بالصدفة. وعلى نفس المنوال، في الغنوص الإسماعيلي، إن انبثاق الكلمات السبع الإلهية، أو الكروبيين، أثناء «أنشداه» آدم السماوي، سوف يحدد إيقاع الدورات السبع للخلاص خلاص البشر. (الثلاثية الإسماعيلية indexe s. v. كذلك عدد أربعة عشر رقماً هنا «زمن الملأ الأعلى»، انبثاق «الأربعة عشر المعصومين».

وإنما في زمن الملأ الأعلى[٢]. الزمن «اللطيف مطلقاً» الذي يتحدث عنه القاضي سعيد القمي. وثمة كلام آخر يعرف بدرجة الإمام الأزلي بالنسبة للنبوة التشريعية الوقتية. «كان علي مرسلاً سراً مع كل نبي، معي كان مرسلاً علناً» وهو ما يعني القول: كل دين نبوي تضمن باطناً، عرفاناً، بقي وجوده سراً. وتتميز رسالة النبي الأخير بكونها تعلن على الناس وجوده، التعليم من حيث أنه مقصوراً على الإمام. ففي **خطبة البيان**، ذات الأهمية العظيمة، المذكورة فيما بعد، سوف يقول الإمام: «أنا الذي يملك سر رسول الله»[١]. إن الإمامة المحمدية هي هكذا باطن جميع الأديان السابقة، ولكن ظهور هذا العرفان لن يكون تماماً. مكشوفاً ومن دون حجاب، إلا إبان رجعة المهدي، الإمام الثاني عشر والأخير كخاتم **الولاية** المحمدية، التي تكون على هذا النحو خاتمة الولاية العامة.

بتبيانها لنا كيف الإمامية تتفتح تلقائياً للنبوة هذه النصوص تقدم لنا الترابط الصارم للموضوعات الجوهرية في الفكر الشيعي. ذلك أننا، بدافع الأنتروبوس Anthropos، الحقيقة النبوية الأزلية نستطيع أن نفهم كيف تكون الإمامة، ولماذا بوظيفتها الباطنة، وريثة النبوة؛ كيف أنها بنظرية المعرفة gnosealogie التي تحدد مرتبة الإمام ستعين فكرة علم يكون إرثاً روحانياً ويضاد كل معرفة مكتسبة من الخارج. هذه النتيجة سيكون لها أهمية حاسمة، لأن الروحانية الشيعية تبلغ الأوج في التحقيق التجريبي الشخصي للقول المأثور: «من يعرف نفسه يعرف ربه» أعني إمامه. وتبلغ الأوج في اكتشاف هذا **الهادي الشخصي**، ذلك الذي يجب أن يكون معروفاً لديه لكي لا يموت إذ إنه يعيش في لا شعوره. والحال أنه ليس المقصود هنا معرفة مكتسبة من الخارج ولكن إرثاً ممنوحاً للنفس.

لإدراك مفهوم معرفة تكون إرثاً للنفس في اتساعه، من المهم إذن استخلاص بادئ

---

(١) هذا هو ما يعني وصف علي بن أبي طالب بخاتم **الولاية** العامة ــ أعني **الولاية** لجميع الأديان النبوية، كما أن محمداً ﷺ هو خاتم الأنبياء. من هنا بعض تلك النصوص العجيبة، كهذه الموعظة، حيث يوضح لا هذا الإمام أو ذاك محدداً في الزمن ولكن إماماً أبدياً: «إنني عرفان الأسرار. إنني عتبة العتبات.. إنني وجه الله. أنا من دعى في الإنجيل إيليا.. الخ. أنا من يملك سر رسول الله». (خطبة البيان).

ذي بدء الطريقة التي يتصور بها مؤلفو الشيعة نقل الإرث النبوي، وهو ما يعني القول في المقام الأول نقل هذا النور الذي يكوّن نصف الوحدة سابقة الوجود للنبي وللإمام. فمنذ خلق آدم، إن إمامة هذا النور، روحهما، (**الروح المحمدي**) انتقل من جيل إلى جيل، مصونة من أي رجس (ولا سيما **الشرك**)، الجهل الذي يدمر (الوحدانية الإلهية)، حتى الزمن الذي ظهر فيه عبد المطلب، الجد المشترك بين محمد وعلي، فانشقت في شخصه المزدوج نصف الوحدة الأولية للنبي وللإمام[١].

هذا التصور يجعلنا نفهم لماذا يعيد الشيعة بلا كلل تأكيد وضعهم. لأنه لم يفهم في الغالب أو أسئ فهمه، ألا وهو، أن ما من إنسان أبداً كان أهلاً للإمامة أو للخلافة، بالنسبة **الجسمانية** وحدها للرسول ﷺ (hissêya, sûriya) ولكن يجب أن يتوفر زيادة على ذلك، فيه النسبة المعنوية، القرابة الروحانية، التي ترجع بأصلها إلى الوجود الأزلي للحقيقة المحمدية الأولية. ولقد سبق لنا أن توقفنا عند ذلك. وما قرأناه يوحى إلينا بأن الأئمة لم يكونوا أئمة لأنهم كانوا من **أهل البيت**، ولكن بالعكس لأنهم كانوا أئمة وجب أن يكونوا من أهل البيت. وهذه الصلة العائلية ليست إلا مظهر وحدتهم في الملأ الأعلى، في العالم المنظور. ولذلك لم تكن أبداً قرابة بسيطة جسدية خارجية، **نسبة جسمانية**، ولكنها قرابة روحانية أصلية.

هذه القرابة، **النسبة** المزدوجة الدنيوية والروحية، مضافاً إليها **النص** الشخصي والعصمة. ذلك كله هو الذي أهل الأئمة الاثنا عشر ليكونوا أوصياء النبي. ولكن إرثهم لم يكن على وجه الدقة الوظيفة الخارجية، الظاهرة ــ أعني النبوة التشريعية. إنها أساساً الباطن (لنذكر دائماً بتعريف **الولاية: فالولاية** هي باطن النبوة) هذه هي معرفتهم ومعها طريقة هذه المعرفة، التي هي بالضبط هذا الإرث الذي يرجع بأصوله، قبل نسبتهم الدنيوية، إلى سابق وجودهم في الملأ الأعلى. وليس الإرث المنقول إلى الأئمة هو **التنزيل** (العمل على نزول الوحي)، ولكن **التأويل** («إيصال» الحرف من الوحي إلى نبعه).

أما طبيعة نسبة النبي بالإمام الأول (ومن خلاله بالأحد عشر إماماً الآخرين)

---

(١) في نقل هذا النور، انظر **الحديث** الطويل في نشأة الكون (الأئمة كأول المخلوقات)، مشروح في تفسير مرآة الأنوار ص ٢٩، حيدر آمولى، المصدر السابق، ٨١٨.

أن يجمعوا غبار أقدامك وأن يبحثوا فيه عن دواء بسبب طهارتك القصوى. ولكن ليكفك أن تكون جزءاً مني أنا نفسي. كما أكون جزءاً منك. إذن يرث مني من يرث منك لأنك بالنسبة لي كهارون بالنسبة لموسى بهذا الفارق إنه من بعدي لا يكون نبي»[(١)].

هذا النص يؤكد ما تقدم: الذات المكونة، الأزلية (**الحقيقة**)، لخاتم المرسلين وخاتم **الأولياء**، العرفانيين، هي ذات واحدة، وهي نفس الذات المعتبرة فيما يتعلق بظاهر النبوة في شخص النبي ﷺ وفيما يتعلق بباطن **الولاية** في شخص الأئمة الاثنى عشر. أما وقد أقيمت هذه النسبة بالملأ الأعلى. فلا بد علينا أن نبحث في كيف يجري تصور الأمور في **عالم الظاهر**، على نحو ما يوضحه نص كهذا النص يعلن الرسول فيه أن الإمام هو «أن المسر فيه أن يستوجب أن يعيش بحياتي ويموت بمماتي. فالأمر فيه كفرع غرسه الله بيده الخاصة وقال له: كن فكان (٢/ ١١١) وفي **أماكن أخرى**. وهو ما يعني أن قرابة الإمام هي **بذاتها** قرابة عمودية، صاعدة إلى الإرادة الإلهية، وليست مجرد نتيجة الجيل الدنيوي، إذ ليس من شأن هذا الجيل الدنيوي إلا أنه انحدر من ذاك. وأنه من بعدي إذن يتولى الله علياً **والأوصياء** من سلالتي (أعني الأحد عشر إماماً الآخرين). لأنهم سيكونون **الهداة**، الأمناء، المرضيين، إن سيمنحهم فهمي وعلمي، وهو ما يعني بالنظر إلى أنهم في علو مكانتي فهم جديرون بخلافتي (أعني بأن يكونوا ورثتي) وبالإمامة».

وما يؤهل الأئمة كوراثين، كحلفاء للنبي هو إذن أنهم من نفس درجة العقل **والعلم النبوي**. وهذا هو على وجه الدقة، ما يؤهل كل واحد منهم، كما رأينا بأن يكون **قائم القرآن**، المحافظ على القرآن. لأن النبوة التشريعية قد ختمت. أقفلت. وما يرثونه هو **الولاية** من الرسول. ولكن هذا يفترض ان يكون في الرسول شيء ما زيادة على رسالته التشريعية، وهذا الشيء هو ما لا يمكن أن يعرضه ظاهر الإسلام وحده، وتؤكده الشيعة كعرفان للإسلام. وثمة ترسيمة بالغة البساطة تجعلنا نفهمه.

---

(١) يستشهد حيدر آمولي **بحديث** التقليد هذا نقلاً عن كتاب أقطاب الخوارزمي، فصل ١٤ (**مناقب**، نجف ١٩٦٥ ص ٩٦) ثم يقدم مقطعاً طويلاً من ابن عربي (طبعة القاهرة I ص ١١٩) يعترف صراحة بهذه العلاقة الوحيدة بين الإمام الأول والنبي. ومع ذلك فإن ابن عربي سينقل خاتم **الولاية** ليجعله في شخص يسوع. ولم يتوصل حيدر آمولي إلى توضيح عدم تناسق ابن عربي هذا.

قيل لنا إن النبي ــ **الرسول**، لا يصل، أثناء مجرى حياته الأرضية، إلى رتبة المرسل مباشرة. والأمثلة المستشهد بها، المنتقاة في إبراهيم ومحمد ﷺ نفسه. فقد بدأ بأن يكون **ولياً** (العبارة التي كثيراً ما تشكل ازدواجاً مع عبارة **عريف** ونترجمها هنا كما فعلنا من قبل، «بعرفان»)؛ ثم **نبي**، **ونبي ــ رسول**. (وهذه الدرجة الأخيرة، بعد المراحل السابقة توصف في حالة الرسول محمد بظهور الملاك المنظور) ولكن، إذا كانت صفة **الرسول** تفترض **الولاية والنبوة**، فإن صفة **الولي**، بالمقابل، وصفة **النبي** لا تستتبعان أي لزوم لانتقال تال لحالة النبي المرسل أو الرسول، والعلاقة بين هذه الحالات الروحانية ــ أعني، من جهة بين الولاية (حالة خليل الله، موضع المحبة الإلهية، والنبوة المجردة) ومن جهة أخرى رسالة النبي التشريعي، كانت مدعاة، لدى كتاب الشيعة لتأملات إشراقية theosohique واسعة. ولقد اعتبر التدرج من **الولاية** إلى الرسالة النبوية التشريعية كتدرج منطلق من الأخص في داخل الباطن وماض إلى الخارج، الظاهر. وبتمثيلهم لهذا التصور بثلاث دوائر متراكزة سوف يقول مؤلفونا، كحيدر عاملي مثلاً بأن **الولاية** (محبة الله، المسارة الروحية، العرفان) هي باطن النبوة المجرد، وبدورها تكون هذه النبوة باطن النبوة التشريعية. والحال أن علو شأن حالة روحانية منتهية بالمقارنة بداخليتها، لأن الجوار الإلهي والاستقلال إزاء الأمور الخارجية يكونان إذن بدلالة الداخلانية. **فالولاية**، العرفان إذن التفوق على المجموع. ولسوف يقول حيدر عاملي، مثلاً، إن الرسالة النبوية ad extra (**الرسالة** أو النبوة التشريعية) هي كالقشرة، الغلاف؛ والنبوة الداخلية، النبوة **الباطنية**، هي اللب؛ والولاية هي كالزيت الذي تحتويه هذه اللوزة، هذا اللب. ولسوف تردد سلسلة من الأفكار المتطابقة التمثيل نفسه في العلاقات. وسوف يتوفر لدينا ما يشبه السلسلة من التماثل **رسالة ــ نبوة ــ** ولاية في نسق التدرج ad intra: **الشريعة**، (الدين الحرفي) الطريقة، الطريقة الصوفية، **الحقيقة**، الحقيقة الروحانية، الظاهر، الباطن ــ **باطن الباطن؛ علم اليقين، علم اليقين** العيني، **حق اليقين**.

ينجم عن ذلك أن النبي، قبل أن يصل إلى حالة المرسل، الشرعي، المشرع، **الرسول** لا بد له من أن يمر بحالة الولي أو **العريف** (gnostique)، بالنظر إلى أن **للولاية** لديه (عرفان خليل الله)، بسبب من باطنيته الأشد عمقاً، التصدر على صفة النبي

المرسل. وهذه هي في الواقع بديهية، مسلمة، تكر على الدوام على أقلام مؤلفينا: الولاية (الحالة الروحية لخليل الله كعرفاني) هي أعلى من حالة النبي المرسل، بما أنها سابقة لحالة النبي المرسل وأنها هي مصدرها. فقط بتأكيدها على هذا التفوق، تعتبر الشيعة الاثنا عشرية الحالات الثلاث من حيث تكون حاضرة في شخص النبي، وأنها هذه **الولاية**، امتياز حالته الروحانية الأخص هي التي ينقلها إلى الأئمة. ذلك أن **الولاية** في شخص النبي بالذات تكون أعلى، متقدمة على النبوة. وفي هذه النقطة يظهر الفارق الأساسي (وهو ما يشير إليه حيدر عاملي) بين الشيعة الإمامية الاثنى عشرية والشيعة الإسماعيلية. على الأقل الإسماعيلية المعاد تنظيمها في قلعة الموت (إعلان البعث الأكبر في ٨ آب/ أغسطس ١١٦٤). لأنه من علو شأن **الولاية** على النبوة التشريعية يستنتج العرفان الإسماعيلي علو شأن الإمام على شخص النبي. ولا شك أن هذا الاتجاه كان مستتراً منذ أصول الشيعة ولم تفعل إسماعيلية قلعة الموت، ربما، إلا أنها بقيت أمينة على هذا الاتجاه الأولى. ولكن ينتج عن ذلك تحول أساسي للإسلام إلى دين للروح صرف، وبإبطال **الشريعة** كشيء ما كتسبيق للعقائد الأخروية ــ أعني من التحرير الذي سيتمه الإمام الأخير، المهدي؛ بتشييد المعنى الروحي الصرف للوحي النبوي[1].

بيد أننا هنا نتعلق بالطريقة الوسطى الذي يمثلها العرفان الشيعي الاثنا عشري. فهنا نفسه. إذ حافظ شخص الرسول على تقدمه على شخص الإمام، يوجد دائماً على الأقل اتجاه كامن للمجاهرة بمساواة الواحد بالآخر. والسبب في ذلك هو أنه في شخص الرسول نفسه، **للولاية** حق الصدارة على الرسالة النبوية التشريعية، وأن هذه **الولاية**، على وجه الدقة، هي التي يرثها الإمام عنه، لأنهما يكونان نبياً وإماماً، الذات نفسها من الملأ الأعلى، وأن النبي ليس له أن يظهر إلا الظاهر، في حين أن دور الإمام كخاتم **للولاية** العامة، يكون أن يعمل على معرفة باطنها (لنذكر بالحديث: «علي دائماً مرسلاً سراً مع كل نبي؛ أما معي فكان منظوراً»). فالإمام إذن هو مؤهل بشخصه للحالة الروحية التي لها في النبي الصدارة على الرسالة النبوية الخاصة.

---

(١) بالنسبة لإمامية قلعة الموت، انظر كتابنا **الثلاثية الإسماعيلية**، القسم الثالث ص ص ٣ ــ ٢٣ والمقال المشار إليه في هامش ٥٢.

وهناك، بالتأكيد، توتر دائم في الشيعة بين إذ إن ديناً نبوياً لا يبقى إلا بشرط أن يتجاوز بلا انقطاع الحرف الموحى به، دون مع ذلك أن ينفصل عنه أبداً.

وقيل لنا فيما تقدم من الكلام بأن الحقيقة الروحية للقرآن، العرفان gnostique قد أنزلت على قلب الرسول قبل شكل الكلام والأحرف ــ أعني قبل ظهور الملاك المنظور «مقروءاً» النص للرسول، وقاد التفكر مفكرينا حتى أعماق التحليل النفسي النبوي. أن يبقى النبي **الولي** (العرفاني) الذي يكون في ذاته أعلى من المرسل التشريعي، فإنهم يجدون التصديق في هذا الذي يشكل ثروة بالغة للشيعة كما للوصيفة ــ حيث يعلن النبي: «هناك أحياناً بالنسبة لي مع الله وقت لم يعد في وسعي أن أتمالك نفسي فيه لا نبياً مرسلاً ولا ملاكاً بأعلى مرتبة». في مثل هذا الكلام لم يعد النبي يوضح فكرته **كمرسل** عليه أن يتلقى النص من الملاك الذي «يعمل على التنزيل» ويوصل الوحي إليه. إنه يتكلم **كونياً** عرفانياً لدنياً. فهذا، في شرح حيدر عاملي، على وجه الدقة، هو باطن **النبي** ــ أعني ما هو في شخصه في درجة **ولايته** الذي يتلقى الفيض من الله، بدون وسيط، ومن باطن شخصه، فإن هذا الفيض الإلهي ينتشر على ظاهره الذي هو في شخصه يكون في مرتبة النبي. وكما في هذه اللحظة الثانية تكون لحظة ظهور المنظور الملاك في حالة اليقظة. فاللحظة الأولى تكون إذن اللحظة التي، قبل أية صلة خارجية من جبرائيل، ملاك الوحي الذي هو هادي النبين يلتقي فيها النبي ﷺ، في نهاية عبر شعوره transconscience، «جبرائيل وجوده». فهذا هو ما يراد به القول من التأكيد من أن **الولي** يعود إلى المرجع الأصلي نفسه الذي يرجع إليه الملاك في الوحي الذي يبلغه إلى الرسول المرسل. لذلك يوحى إلينا علم النفس النبوي الذي يضعه مؤلفونا شيئاً ما من الأهمية الأولى بالنسبة لموضوعه الهادي الذي هو في نفس الوقت **المهدي**. فإن دلالة الملاك في نظرية المعرفة النبوية لا تنفصل عن المعرفة بالقلب وبالـ«حواس الروحية» للقلب.

ولكن بدقة: هذه الحالة الروحية الأعلى من الرسالة النبوية التشريعية، والتي تكيّف هذه الرسالة الحالة التي هي **ولاية** الرسول، والتي تكون فيه مرجع مهمته النبوية ورسالته، هذه الحالة ليس من شأن النبي أن يظهرها. إذ إن الإظهار الشخصي **للولاية** إلى العالم الدنيوي المنظور هو هذا المقصور شخصياً على الإمام، المجبول

شخصه بذاته من نفس النور، هذا النور الذي يكون روح وذات النبوة الأزلية (**الحقيقة المحمدية**). وهذا لذلك، إذا كان حقيقة أنه في حدود معينة، إن العرفان الإسلامي، في مبحث الحقيقة الأزلية للنبي، ينسخ عن مبحث الـ Verus Peophetus في علم النبوة اليهودي ــ المسيحي (حيث يسرع النبي الحقيقي من بني إلى نبي حتى مكان راحته الذي سيكون هنا في محمد ﷺ، الآتي بعد المسيح) فلا بد من الإضافة بأن فكرة هذه النبوة، بالنسبة للفلسفة النبوية لدى الشيعة لا تنفصل عن فلسفة التأويل فيها.

إن الوحي النبوي «نزّل» من أعالي السماوات التي يتصل بها سر النبي من أجل أن يتخذ الشكل الظاهري للحرف (هذا هو التنزيل). ولمعرفة المعنى الروحي للنص «المنزّل» هكذا فلا بد، وقد علمنا ذلك من قبل، من «إرجاع» هذا النص إلى أصله، وهذه العملية هي التي يعنيها في آن واحد من حيث الاشتقاق ومن حيث المفهوم، **التأويل**، التفسير الروحي. ولهذا أردفت السلالة النبوية بسلالة أئمة، من نبي إلى نبي التي تبدأ من شيفا، الابن والإمام لآدم. لأن التأويل يكون الوزارة لدى الإمام، ولأن **الولاية** هي الباطن الذي يكون ميراث الإمام. وهذه **الولاية** الأزلية، سابقة الوجود ومستمرة الوجود بعد هذا العالم الدنيوي، هي التي تؤسس الوزارة التدريبية **كقائم للقرآن**. فمن شأن الإمام الـ «محافظة» على الكتاب من الانحطاط في الحرفية البحت، حرفية الإسلام الظاهري الصرف. بمحافظته على صلته بالروح الذي ألهم به إلى قلب النبي ﷺ والذي يكون هو معناه الحقيقي. وهذا كله هو ما يشكل جوهر الفكرة الشيعية عن الإمام كوارث للنبي. فليس المقصود إذن، إرثاً هو ما يشكل جوهر الفكرة الشيعية عن الإمام كوارث للنبي. فليس المقصود إذن، إرثاً، أيلولة نسب جسدي فحسب. أو الأحرى، كما رأينا، أن صلة القرابة الظاهرية الدنيوية بين الأئمة الاثنى عشر والنبي، ليس إلا إشارة إلى قرابتهم الأصلية، في سابق وجودهم على هذا العالم. وهذا الاتحاد في الملأ الأعلى هو النموذج والمنبع لكل قرابة روحية.

٤ ــ العلم الموروث من الأنبياء

يمكن أن نفهم هنا الظاهر المفارق، وبالتالي المشين، الذي يتخذه في نظر العرفانيين الشيعة بعض المواقف حتى عند الصوفيين من السنة الذين يدينون للشيعة وللإمامية بالفكرة نفسها لتركة النبوة، والتي يمسخونها أو يحذفون منها بلاشعورية مذهلة. فعندما يجاهر الصوفيون بأن النبوة التشريعية تمت، بينما الولاية باقية أزلياً

فإن الشيعة، بالتأكيد، يكونون موافقين. ولكن لم يعودوا كذلك على الإطلاق عندما يصل الصوفيون غير الشيعة إلى الإعلان بأن ورثة المهمة النبوية هم الفقهاء، أو بمعنى آخر هم الأربعة مؤسسوا المذاهب في الإسلام السني، في حين أنهم ــ هم الصوفيون ــ يرون أن **الولاية** أبدية. وهذا التفريق يبدأ في الحقيقة بإقرار وجود **ظاهر** يدوم مستقلاً عن الباطن، الذي هو، بلا قيد أو شرط، نفى **النبوة الباطنية** والتصور الشيعي للإسلام(١).

يمكن أن نضاعف ما لا نهاية، من الاستشهادات في النصوص المؤكدة لدى الأئمة المقدسين للوعي بأنهم الورثة الروحيون. نقتصر على هذا النص التالي عن الإمام الرابع علي زين العابدين (متوفى حوالي ٩٥/ ٧١٤): «إننا نتعرف، لدى رجل، عندما نراه، على حقيقة الإيمان أو حقيقة الرياء. فشيعتنا (أشياعنا المخلصون) أسماؤهم مدونة مع أسماء أجدادهم. وقد أخذ الله منا ومنهم الميثاق (انظر فيما بعد ٣، فقرة ٢). فهم يسلكون الطريق الذي نسلكه، ويلجون المدخل الذي ندخل منه. نحن النجباء (الأمراء والهداة الروحانيون). ونحن بالاسم مذكورون في كتاب الله. ونحن بين جميع البشر أقربهم من كتاب الله، أقربهم إلى دين الله. ونحن أولئك الذين في سبيلهم أسس هذا الدين. ذلك أن الله يقول في كتابه: ﴿**شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ ولا تَتَفَرَّقُوا**﴾ (الشورى: ١٣). الدين الذي جعلنا ورثته إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب. والحال أننا إذن نحن أولئك الذين نعلم وعلمنا الذي نقل إلينا. لأننا نحن الذين جعلنا الأمناء على علمهم. نحن ورثة الأنبياء: نحن وراثة **أولى العزم** (الأنبياء الستة العظام المشرعين بين المرسلين»).

من هذا النص، يستنتج أن التركة المنقولة عن الأنبياء للأئمة هي المعرفة النبوية نفسها، إنهم بالنتيجة النهاية التي أقيمت في سبيلها مؤسسات الأنبياء. لأنهم يعرفون باطنها. والحال أن شيعتهم أنصارهم «يسلكون نفس الطريق التي يسلكونها، هم، ويلجون من نفس الباب الذي يدخلون منه». فهذا واضح تمام الوضوح: كل فكرة

---

(١) حيدر آمولي يتمسك بخاصة هنا بالفصل الرابع عشر من **النصوص** لابن عربي (عزيز، أعني Esdars) وبشرح داود قيصري طبعة عفيفي ص ١٣١ وما بعدها.

فلسفية تتفتح في الشيعة ستكون فلسفة نبوية. ففي جميع الأحاديث التي يقول الأئمة فيها «شيعتنا» لا يفكرون بقرابة جسدية. وحيدر عامولي بالغ الوضوح. إنه لا يكفي المرء أن يكون سيداً (علوياً، فاطمياً، الخ). لا يكفي نسب خارجي، لأن هذا النسب لا يعطى بذاته أي صفة في ميراث يكون روحياً، ليس خارجياً. إذ في نظام النسب الخارجي يمكن أن يجري الأمر، كما كان بالنسبة للذي من أولاد نوح الذي لم ينج من الطوفان[1]: ﴿**قَالَ يَا نُوح إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ**﴾ (هود: ٤٦) ففي غياب **المصاهرة**، المناسبة الناجمة عن التزام بالطريق الروحي، **بالطريقة** إذن في غياب الأهلية، إن هذه الصلاحية نفسها للميراث هي التي تكون في الواقع غائبة. بالمقابل هذه الصفة تكون موجودة لدى أولئك الذين يسمونهم الـ owaysis أولئك الذين، بدون شيخ دنيوي، أرضي، بدون هادٍ بشرى شبيه بهم، اهتدوا داخلياً بالإمام[2]. هذه الأهلية نفسها وجدت نموذجها الأمثل في شخص سلمان الفارسي، سلمان الطاهر (سلمان باك Pâk) هذا الابن لفارسي مزدكي، الذي اعتنق المسيحية، ثم ساح بحثاً عن النبي الحقيقي، لأن الرسول (أو الإمام الأول) أعلن بشأنه: «سلمان منا أهل البيت». «وهذه ليست نسبة خارجية جسدية (**نسبة صورية**) ولكنها **نسبة معنوية**، التي أصبح بها سلمان عضواً من عائلة الرسول». والحال أنه لا يوجد إدماج في أسرة روحية في أسرة جسدية، أو أنه يجب أن تصبح هذه العائلة eo ipso عائلة روحية لكي يكون هذا الإدماج معقولاً، وهذا ما يدفع حيدر عامولي على الإصرار في ذلك: إن تبني سلمان يفترض بأن تكون عبارة عائلة، أهل، بيت لا تتعلق بعائلة جسدية، بيت **صوري** Sûri، خارجي، يشمل الزوجات والأولاد، ولكن «عائلة المعرفة والعرفان والحكمة» (**بيت العلم والمعرفة والحكمة**).

هذا يفترض بالطبع أن يكون هذا البيت موجوداً. وهذا البيت، هذه العائلة، على وجه الدقة هم الأئمة المقدسون، كما يبرهن، كذلك حيدر عامولي بمقارنة الرسول ﷺ

(١) لمقارنة الجواب الإلهي علي إبراهيم: «لا ينال عهدي الظالمين».

(٢) إن وصف العويسي صادر عن اسم تقى زاهد من اليمن (عويس الفزاني) عرف من الرسول وعرفه دون أن يكونا أبداً قد التقيا في حياتهما. وكان أول الشهداء في الشيعة (٣١/ ٦٣٧) انظر كتابنا عن ابن عربي.

بالأب وفقاً للناحية الجسدية، **الصورية**، والإمام بالأب الروحي **(الأب المعنوي)**. وهذا لأن النسب الجسدي لم يعد له معنى للعامل الآخر، وكذلك الرباط الخارجي، الظاهر مع النبي ــ الرسول ــ أعني أن الاقتصار على التزامات الشريعة، يختفي في العالم الآخر؛ النسب الروحي الذي يخلق بالصلة مع الإمام هو ما يعتد به ويهم ــ أعني مع الحقيقة الروحية للوحي النبوي. فالإمام إذن منبع النسب الروحي الممثل بنموذج سلمان. وإنها لحقيقة بالغة الصحة أن يعرف الإمام جعفر نسبه الخاص بتصريحه قائلاً: «إن **ولايتي** (صلة إخلاصي الروحي) تجاه أمير المؤمنين لها أهمية أكثر من قرابتي الجسدية به ــ أي «**ولايتي لأمير المؤمنين خير من ولايتي منه**». وهذا الحديث القدسي يلخص ما استخلصناه حتى الآن.

بالمقابل، نقرأ في التراث الصوفي السني، مثلاً عند داود قيصري Qasari (متوفى ٧٥١/ ١٣٥٠)، شارح ابن عربي، أموراً تغضب مؤلفاً شيعياً مثل حيدر عامولي. ذلك أن المؤلف السني يميز بين فئتين من الوارثين: ١ ــ فئة تتمسك **بالظاهر وبالشريعة**؛ وهؤلاء هم الشرعيون، الفقهاء، علماء الشريعة، **علماء الظاهر**. ٢ ــ وفئة تتمسك **بالباطن وبالولاية** وهؤلاء هم **الأولياء** بصورة. فيذهل حيدر عامولي: فما من كلمة واحدة لدى داود قيصري عن الأئمة المعصومين، أولئك الذين أقرت **ولايتهم** بمعناها المطلق والخاص، وكذلك صفتهم وارثين مع ذلك في التقاليد واللاهوت والفلسفة. يعجب المؤلف الشيعي من هذه المواراة، ويرجع بالفعل إلى الوراء بعيداً: انطلاقاً من الوقت الذي نجحت فيه الصوفية للتكلم عن **الولاية**، بالسكوت عن مصدر هذه الولاية.

أهمل الكلام عنهم حقيقة بحيث، كما يصر عامولي، أن **الأولياء** أصبحوا جميعهم مؤمنين بلا تفريق، في حين أنه لا يوجد إيمان، عقيدة، بالمعنى التام للكلمة بدون **الولاية**، وأن **الولاية** لا يمكن تصورها بدون «أوصياء الله»، (الأئمة) الذين هم أصلاً، شكل تجلّى الحب الإلهي، (انظر أيضاً الفصل السابع) ومن هنا بالذات بدون العائلة، البيت الذي أدمج مزاحمات سلمان[(١)] وفضلاً عن ذلك يصرح داود قيصري

(١) يردنا حيدر آمولى هنا كمللا سادرا قبله إلى **كتاب المحبوب** لسعد الدين هامويه حيث يعلن هذا: «لا يسمح باستعمال اسم **ولي** بالمعنى العام كما بالمعنى الخاص بعد رسول الله، لغير شخص على وذريته الأحد عشر». (المصدر السابق ص ٤٣١). لقد حدث إذن كنوع من العلمنة **للولاية** في الصوفية الشيعية.

بهدوء: إن وارثي النبي هؤلاء هم الذين تطلق عليهم الممارسة العادية عند السنة «الأئمة الأربعة». وكلمة إمام لم يعد لها هنا القبول التخصصي الشيعي: إنها تعني الأربعة المؤسسين للمذاهب الفقهية الكبيرة: أبو حنيفة[1] وابن حنبل ومالك بن أنس والشافعي. وذات مرة أجابني شيخ جليل كنت أشرح له الظاهرة التي نسميها عندنا في الغرب «علمنة الروحاني»، بالملاحظة التالية: «إن أمراً كهذا حدث مبكر جداً في الإسلام عندما استبعد تعليم أئمتنا للتفضيل عليه علم مؤسسي المذاهب الفقيه الأربعة. من هنا بالذات ألغى **العرفان الشيعي**. فلا بد إذن من الحرص في إساءة استخدام جوهر الشيعة بدلاً من الاعتقاد بأنه يخفف كما فعلت بعض المحاولات في أيامنا لتجعل منها «مذهباً خامساً» إلى جانب المذاهب الأربعة الأخرى.

لقد تمت صياغة جواب حيدر عاملي الشيعي على الفور وبحدة: ١ ــ قبل كل شيء تنصلت تلك الشخصيات الأربع نفسها بقوة من كل ما ألحق بها من تهمة وراثة الرسول فيما يتعلق بالشريعة. ٢ ــ كما أنهم ما كانوا ليقدروا على التطلع لهذه الصفة، لأنهم لم يكونوا يملكون **العصمة** التي كانت امتيازاً «لأربعة عشر المعصومين». ٣ ــ بأية وسيلة كانت لم يكن في مقدور علمهم، الذي هو العلم الفقهي، إذن **علم الظاهر** أن يصبح علماً هو الميراث الروحي، **العلم الإرثي**. فهذا هو علم مكتسب من الخارج، **علم اكتسابي**، بجهد الإنسان. ومدار التدليل هنا هو أن الميراث النبوي لا يمكن أن يعني الظاهر كظاهر[2]، إنه يعني الباطن في هذا الظاهر، بما أنه يقوم على **الولاية** التي هي بالتعريف باطن النبوة. والحال أن معرفة كهذه لا يمكن أن تكون شيئاً يكتسب من الخارج أو يمكن بناؤها بمساعدة القياس. فالعلم الظاهري، هو ينتج من اكتساب من الخارج بجهد الإنسان، ولذلك لا يكون في وسعه أن يكون وراثة («سينة traditionnell» بالمعنى الاشتقاقي للكلمة) والعلم الذي يكون ميراثاً يكون بالضرورة علم الباطن، هذا العلم الذي يملكه، على وجه التدقيق الأئمة كورثة للرسول ومعهم أنصارهم، «شيعتهم».

---

(١) انظر ما تقدم، رواية هذه المقابلة المثيرة بين الإمام جعفر وأبو حنيفة.

(٢) رأينا فيما تقدم في ترسيمه الغنوصية وفقاً للملا سادرا أن العلوم الظاهرية، العلوم القانونية للمعطيات الدينية تبقى خارج «العلوم الروحية» بالنظر إلى أن مصدرها مباشرة **معطي المعطيات. واهبها.**

فهل يجب إرجاع بعض حكم الرسول، إلى علماء الظاهر، إلى العلم الفقهي، إلى كل علم مكتسب من الخارج: «إن حبر العلماء أثمن من دم الشهداء» «إن علماء أمتي هم مماثلين لأنبياء إسرائيل» أو باختصار أشد: «العلماء هم ورثة الأنبياء»؟ فلو رجعنا إلى نظرية المعرفة المجملة هنا في البداية عن الأئمة وشارحيهم، لفهمنا دفعة واحدة جواب حيدر عاملي: إنه لمخالف للصواب القول بأن أي عالم يكون في العالم هو وريث الأنبياء. بتحليل الجملة العربية يدلل كاتبنا أنه يفهم منها هذا المعنى: «يدعون العلماء أولئك الذين يكونون ورثة الأنبياء» أعني أولئك الذين تستمر بهم، بعد ختم النبوة التشريعية النبوة السرية الباطنية التي هي **الولاية**، أعني الأئمة و«شيعتهم».

يمكن أن ندلى باعتراض: «الترويج بأن هذه المعرفة ــ الموروثة نفسها. أعني العلوم الإشراقية بصفة عامة، تتطلب بالجهد، تقشفاً تاماً من الروح ونكرنات عديدة من الذات[1]. ولا ريب أن الأمر هكذا يجيب حيدر عاملي، ولكن يكون من الخطأ القول بأن هذا التقشف وأن هذا التغميش يكونان مصدر هذه العلوم. إنها تجهزه، إنها تجعله أهلاً. إنها أداة وليست السبب. لأن الله يعمل ليس بالأسباب ولكن في الأسباب». فالهبة الإلهية الشخصية تتم دون اعتبار لسبب. وكاتبنا ليجعل قوله مفهوماً يلجأ على هذه المقارنة: «يجري الأمر في ذلك على منوال شخص مات أبوه تاركاً له كنزاً خبأه في باطن الأرض. لإخراج هذا الكنز من الأرض لا بد للوارث من أن يبذل عناءً، يحفر الأرض ويرمى التراب. ولكن ليس هذا الجهد الذي ينتج الكنز (كالقياس ينتج خاتمته). كلا. الكنز هو ها هنا. وما على الوارث أن يفسح المجال. هكذا يكون الأمر بالنسبة لجميع الذين يتوفى والدهم، آدم الحقيقي، le Verus Propheta، **آدم السماوي** مخلفاً بعده، مدفوناً تحت أرض قلبه، الكنوز الإشراقات» theosophies.

---

(١) للملا سادرا (شرح ص ٤٥٣) صفحة سخرية رقيقة وحينيّة دائماً، في تناقض العلماء الدنيويين والعلماء الرسميين من جهة، والعلماء المقربين من حقائق العالم الآخر والعلوم الروحانية من جهة أخرى. فهذه لا يمكن أن يعالجها «من ليس له بها **ذوق** أياً كان عقله وتجربته (...) مستحيل على من ذاقها أن يعلمها لمن لم يذقها أبداً. فالذي ينبؤك برفعه العلوم الروحية وبعلماء العالم الآخر. ذلك أنه غير مستحيل أن يكتسب العلوم الأخرى مع حبه للعالم وتخليه عن الحقائق الأساسية للشعور الديني الصرف. فإن حب هذا العالم يمكن حتى أن يكون عوناً لكسبها (...)».

من المستحيل هنا الإلحاح على وجه وكيفيات هذه المعرفة التي هي الإرث الروحي. إنها مبحث فصل بكامله (الفصل الثالث من الكتاب الثالث) من مؤلف حيدر عاملي الضخم (**جامع الأسرار**). لنبيّن أيضاً على الأقل تأويل هذه الآية القرآنية: ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَاناً وَكُفْراً فَلا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ**﴾ (المائدة ٦٨). ويشرح كاتبنا قائلاً إن التقيد بالتوراة هو التقيد بالشريعة فيما يتعلق بالظاهر. والتقيد بالإنجيل هو التقيد بالشريعة فيما يتعلق بالمعنى المستور بالباطن. والتقيد بالقرآن هو التقيد بالكل. فالآية توحى إذن بالتقيد بثلاثة أمور، **بالشريعة** (القانون والطقوس) **وبالطريقة** (الطريقة الصوفية) **وبالحقيقة** (التنفيذ الروحي)، ثالوث كررت عباراته على التوالي في رسالات أكمل وأعظم الأنبياء: موسى وعيسى ومحمد، بحيث بهؤلاء الأنبياء كان للبشر الاستعداد لتأمل الحقائق الملكوتية في هذا العالم الروحي **كالحقائق الملكية**.

كان يقتضي إذن تحليل الصفحات الطوال التي يكرسها كتابنا لضروب ومختلف ما تعنيه تقنياً عبارات **الوحي** (الاتصال بواسطة الملاك) **والإلهام**. ويعرض حيدر عاملي كيف أن جميع من وجد من عظام المفكرين في الإسلام قد اضطروا في النهاية إلى الالتقاء بنموذج المعرفة التي هي العرفان Genose أو الإشراق theosophis الصوفي. وهكذا استدرج إلى إجمال تاريخ نقدي للفلسفة واللاهوت في الإسلام من وجهة نظر الإشراق الشيعي.

بيد أن التعبير الذي نصادفه من جديد الـ «آدم الحقيقي» (الأنتروبوس السماوي l'Anthropos celeste) يدعونا ــ لأن ها هنا لا شك هو **سر الحديث** الشهير لرؤية النبي الذي سبق أن لفت انتباهنا ــ إلى الإلحاح على وجه ثالث لما قبل العرفان hierognose الذي لذلك لا يمكن أن يلتقي مع التعبيرين الأولين (**الوحي والإلهام**). المقصود ماذا تعنيه الكلمة التقنية **الكشف** «إزاحة الستار» «رفع الحجاب» «إدراك التجلي» (perception theophânique) كلمة استعمال دارج في المصطلح التقني لدى الصوفيين، ولكن بتدقيقات تختلف من واحد إلى آخر. وسوف يقصد هنا إزاحة الحجاب الصوفي عن **القلب**، إذن إزاحة الستار الروحي، ولكن يكون في نفس الوقت يكشف شكلاً، وجهاً

(كشف معنوي صوري). ولذلك فإن هذا الضرب من الإدراك الصوفي يستخدم ما سبق لنا أن تعلمنا معرفته كـ «**حواس روحانية**» في القلب، الذي ليست الحواس الجسدية إلا الامتداد نحو العالم الخارجي المادي. إن الحديث الشهير يروي شهادة الرسول: «رأيت إلهي في أجمل شكل» قد استرعى، على مدى العصور، تأمل الصوفيين والعرفانيين في الإسلام.

لنتوقف عند وجه أساسي في ذلك. لأنه يدلنا على اللحظة التي أثرناها من قبل اللحظة التي بلغ بها الرسول عارف gnostique قلب **ولايته** نفسها «جبرائيل الخاص بموجوده». ويلاحظ حيدر عاملي أنه إذا كان موسى قد رأى الذات الإلهية في العليقة. فبالأحرى أن تكون هذه الرؤية لتجلي الله قابلة للإدراك على شكل نور أو على شكل بشري. ويتفق صوفيونا في القول بأن ما رآه محمد ﷺ في هذا الإدراك لتجلي الله كان «شكله» الخاص به **(صورة نفسه)** لأنها «كانت أجمل الصور الخارجية والداخلية», ومن جهته ابن عربي يشرح قائلاً: لم تحدث رؤية التجلي الإلهي أبداً إلا في شكل مطابق لصورة من ظهر له. ولكن يبقى تحديد هذا الكلام بعبارات شيعية.

على نحو ما عرض علينا عقل «الحقيقة النبوية الأزلية» (ذلك الذي قال عنه الرسول: «أول شيء خلقه الله كان عقلي»، «روحي»، «نوري»)، فقد تعرفنا فيه على الأنتروبوس Anthropos السماوي، العقل الأول، رسول أول «في السماء». والحال أن محمداً كرسول هو التجلي الدنيوي الأرضي لظاهر هذا الأنتروبوس Anthropos السماوي. وما رآه في أثناء رؤيته كان إذن ذاته الخاصة الأزلية، الآدم الحقيقي، الإنسان الأزلي. كتجلّ أصلي. ولكن أن **يرى ذاته**، **نفسه**، يفترض نفساً أكثر صميمة للنفس من الأنا نفسها، من نفس الأنا نفسها، والحال أننا نعلم على وجه الدقة أن الحقيقة النبوية الأزلية هي في قاع ذاته، نصف ــ وحدة مكونة من الحقيقة الأصلية للنبوة، ومن الحقيقة الأصلية للإمامة. وما يكون النفس والروح والقلب لهذه الحقيقة النبوية، إنه باطنها ألا وهو **الولاية**، وهذا هو الباطن الذي يكون في الإبان النهائي للنبوة متجلياً على الأرض في شخص الإمام. فالنبي والإمام هما على التوالي العقل والنفس، اللوغوس، الكلمة والروح في الحقيقة المحمدية الأصلية. كما أن الرسول كثيراً ما أشار إلى الإمام الأول علي بن أبي طالب أنه بمثابة «نفسه الخاصة» «أناه

ذاتها». وبدقة، إذا كان الرسول قد كان له الإدراك المتخيل لـ «نفسه»، لـ «ذاته» فذلك من حيث أنه كان هو نفسه **عارفاً** ــ أي من حيث أنه كانت **الولاية** القلب الحميم لموجوده، منبع مهمته النبوية؛ وهذه لم تكن رؤية تابعة لمهمته النبوية ad extra[١].

كذلك كان هذا نفسه «**حديث** الرؤية» هو الذي وضع الروحانيين على طريق تعميق معنى الإمام حتى النهاية ــ حتى الحد الذي يدرك فيه الصدى الذي يرجع الواحد إلى الآخر مختلف أشكال الحكم نفسها: «من يعرف نفسه، يعرفه ربه»؛ ــ «من الذي تأمل نفسه الخاصة (ذاته) يكون قد تأمل سيده، أعني إمامه». ــ وأخيراً: «من يموت دون أن يكون قد عرف إمامه، يموت بموت عدم الإدراك»[٢]، بما أنه يموت بدون أن يكون قد «عرف نفسه» بدون أن يكون قد عرف «ذاته». وكما سنرى أيضاً (الفصل السابع) أن بعض نصوص الأئمة توضح بالأمثال هذه الحكم وتعمل على أن نستشف أكثر عن قرب كيف ولماذا وجه الإمام يهيمن على الشعور بالروحانية الشيعية، التحقيق الروحي للذات على نحو ما تواجه الشيعة كدين للولاية.

لأن الأئمة المقدسين هم في آن واحد أمناء الخزنة والكنز (أعني مفسري المعنى **والمعنى** نفسه) للعلم الإلهي، فإن العلم كله الذي هو ميراث الأنبياء **الروحي**، الميراث الذي بصفته كذلك يكون عرفاناً gnose الذي نعرف الآن بأية طريقة يؤسس. ــ هذا العلم يوصلنا إلى التجربة ــ الحد النهاية. حيث يكتشف المهدي هادية، ويعرف ذاته في هذا الهادي. ولذلك أيضاً، إن مفهوم ميراث الأنبياء الروحي هذا يقود فكرة تعاقب الدورات نفسها، فكرة «دورة **الولاية**» تالية لـ «دورة النبوة»، محددة الروحي في «بين ــ زمن»، بين زمن الذي كان «خاتم النبوة» وزمن رجعة «خاتم الولاية المحمدية». فإن تصور ازدواج الدورة هذه هو أساسي بالنسبة لعلم النبوة prophetalogie ولعلم الإمام imamalogi لدى الشيعة.

---

(١) كان جواب الإمام الرضا، إذ سئل عن رؤية الرسول هذه يستبق حينئذ جواب ابن عربي والصوفيين، «انظر ما تقدم».

(٢) قارن الكليني، **أصول: حجة** ٣٧٦ (من الطبعة العربية) فكلمة نفس تعني âme وتستعمل اسم فاعل.

٥ ــ دورة النبوة ودورة الولاية

الدورتان تتطابقان الواحدة مع الأخرى. وهما متناظرتان الواحدة مع الأخرى. وفكرة هاتين الدورتين المتماثلتين توحى بشيء ما ك «مستوى دائم تاريخي»، ليس له معنى، بالطبع إلا على مستوى ما قبل التاريخ hierohistoire، ليس قط من أجل علم تاريخي وضعي. **فالولاية** باعتبارها سر الإمامة الخفي، فإن الباطن الذي يلقنه تعليم الأئمة يكون في آن واحد، المحتوى والمسارّة الروحية، وهذه المسارّة نفسها، بما أن المشايع الذي يمارس في صميم كيانه الشهادة بالثلاثة هو eo ipso مؤسس على حالة مودة أخيار الله Amis de Dieu. وبالنظر إلى أن دورة **الولاية** أو أخيار الله Amis de Dieu تعقب دورة المرسلين من الله أو الأنبياء يمكن كذلك أن تكون محدودة كدورة مسارة روحية، عاقبة لدورة النبوة.

والعناصر الرئيسية في هاتين الدورتين هي الوجوه التي يشار إليها فيها على التوالي «خاتمة». **فخاتم النبوة** أو **خاتم الأنبياء** هو النبي محمد ﷺ، مختتماً حلقة أو دورة النبوة التشريعية التي بدأت بآدم، واستمرت من حقبة، من دور يبدأ كل دور باسم نبيّه المشرع (آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد). إلا أننا نعلم كذلك بأن الـ «بعد» الباطني، من نبي إلى نبي، للحقيقة النبوية الأزلية، كانت سراً، موجودة، مصاحبة سراً كل نبي حتى تكون معلنة، تكون متجلية علناً، إبان مهمة محمد ﷺ، في شخص الإمام. وبخاتمة دور النبوة يؤسس eo ipso دور **الولاية** في الحالة الصرف. أعني غير معدة لإحداث نبي جديد وشريعة جديدة، ولكن مجيء الذي سيكشف، سيظهر المعنى الخفي لجميع الوحي السابق، ويبطل هكذا، ويحطم كافة ضغوط الظاهر.

تكون **الولاية** دائمة؛ الرسالة النبوية التشريعية عابرة. وما يتضح أيضاً في مفهوم **الولاية** العامة (أو **المطلقة** ــ أعني المستقلة، «المبرأة»، من التحديدات الخاصة بهذه الحقبة النبوية أو تلك، بما أنها تكون موجودة في كل منها). وخاتم هذه **الولاية** المطلقة هو الإمام/ الأول. لأن الإمامة المحمدية هي باطن جميع الإيحاءات النبوية السابقة. **والولاية** تصبح عندئذ الولاية المحمدية **الخاصة**، وخاتم هذه

الولاية المحمدية هو الذي يكمل الملأ الأعلى plerâme من الأثنى عشر شخصاً الإمامة المحمدية، الإمام الثاني عشر حالياً الـ «إمام المستور». فإن مجموع الإمامة الذي يكون هكذا «خاتم» **الولاية**. هذا التصور كله عظيم ومتلاحم، مترابط إلا أن مؤلفي الشيعة، ولا سيما حيدر عاملي، لم يتمكنوا من أن يوضحوا كيف أن عظيم الصوفيين الإشراقيين ابن عربي قوّضه بجعله يسوعاً خاتماً **للولاية** المطلقة. فالواقع أن يسوعاً كآخر نبي قبل محمد هو خاتم **الولاية** الآدمية (أعني الولاية الخاصة بكل من كبار الأنبياء المشرعين منذ آدم). ولكنه، على وجه الدقة، من حيث هو نبي لم يكن في وسعه أن يكون خاتم الولاية المطلق. وربما اضطر ابن عربي، وهو في وسط سني، إلى ممارسة بعض **الكتمان**. وقد كرس حيدر عاملي صفحات طوالاً لمناقشة مبحث خاتم **الولاية** هذا، أشرنا إليه من قبل. وليس ما يدعو هنا إلى التوقف عنده.

أما ما يتعلق بالتماثل أو بالأحرى بالتناظر بين الدورتين فإنه يرتكز على التطابق بين الصفات المضفاة بالتوالي على محمد النبي ﷺ وعلى الإمام الثاني عشر، الحامل هو نفسه كذلك لاسم محمد: فالنبي محمد ﷺ هو الخاتم الأخير للأنبياء وللنبوة، والإمام الثاني عشر هو الخاتم الأخير القادم **للولاية** المحمدية ولأخيار الله Amis de Dieu. ففي شخصه يتضح شعور الشيعة العميق، في أن يكون المستقبل الأخروي في الدين النبوي الدائم، المشترك مع البشرية كافة. من هنا يكون كل مسار، ملقن من دورة **الولاية**، مع الإمام الثاني عشر، الإمام «المستور حالياً عن الحواس، ولكنه حاضر في قلب الأشياع» وخاتم الولاية المحمدية، **في نفس الصلة** لكل **نبي** أو أنبياء دورة النبوة مع النبي محمد ﷺ، خاتم الأنبياء.

لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن فكرة «خاتم النبوة » تنجم عن علم نبوة prophetologie ينقل بصورة جلية مسماة علم نبوة prophetologie يهودي ــ مسيحي لدى الأبيونيين Ebioniste: فكرة Verus propheta الذي من نبي إلى نبي (يسرع إلى مكان راحته). وهناك، بالطبع، هذا الفارق، إنه بالنسبة لعلم النبوة الإسلامي. إن النبي الأخير، «مكان هذه الراحة» و«خلاصة جميع الأنبياء السابقين» لم يعد المسيح، ولكنه

النبي الذي جاء بعده والذي أنبأ به، وفقاً لوجهة نظر مشتركة متفق عليها بين جميع مفسري القرآن، المسيح[(١)].

ثمة رسمان بيانيان ممكنان. يمكن أن نتصور حلقة وحيدة تنقسم إلى نصفين دائريين: من جهة **القوس النازل**، الوحي، التنزيل على النبي، النبوة. ومن جهة أخرى **قوس الصعود**، **التأويل**، الإمامة، **الولاية**. أو على العكس: من جهة قوس الصعود نحو ظهيرة الوحي النبوي الكامل، ومن جهة أخرى قوس النزول نحو ليل، ظلمة الباطن، حتى إلى أن يشرق فجر البعث الروحي في رجعة الإمام الثاني عشر. في هذه الحالة أو تلك تتواجه بصورة متناظرة، رموز الأنبياء **والأولياء** في كل من القوسين. أو أنه يمكن أن نتصور حلقتين كاملتين ومتميزتين. واحدة هي **دائرة النبوة**، والأخرى رامزة إلى دائرة **الولاية**. وهنا أيضاً المواقع المتماثلة على التوالي للأنبياء **وللأولياء** سوف تبرز بداهة. وهكذا فإن شمس الدين لاهجى Lahiji (متوفى ٩١٢/ ١٥٠٦) في شرحه الضخم لـ Roseraie du Mystere، الأثر الصوفي الشهير للأذربيجاني محمود شابستارى (متوفى ٧٤٠/ ١٣٢٧) يوحى كذلك برسمين بيانيين. في حالة لدينا دائرتان متقابلتان. في الحالة الأخرى دائرة وحيدة يرمز القوسان فيها إلى «نهار» وإلى «ليل» من العالم، في يوم كامل كوني.

يمكن أن نتصور هكذا سلسلة النبوة المتوالية راسمة وجهاً على شكل حلقة، دائرة، **خط مستدير**، مؤلف من نقط هي وجود الأنبياء. النقط الأولية في «دائرة النبوة» في هذا العالم كانت وجود آدم. وإنه بآدم يبدأ ظهور النبوة، وهذا يعني أنه كان التجلي الأول لهذه الحقيقة الأزلية التي هي النبوة. وجميع الأنبياء الذين يتلون في أخذ مكانهم في هذه الدائرة كان لكل منهم على التوالي ظهور، شكل تجلٍّ من هذه الحقيقة النبوية الأزلية نفسها. وتبلغ الدائرة كمالها وتمامها في شخص النبي محمد ﷺ. إنه شخصه الدنيوي، القادم إلى آخر مكان، يكون هو نفسه التجلي، الظهور لجميع صفات الكمال

---

(١) انظر القرآن: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾ (الصف: ٦) في تأويل هذه الآية انظر جزء ٣ كتاب ٤ هامش ٩٦.

الظاهرة في الأنبياء السابقين. إنه في ذلك الجمعية (anockephalarasis)، أعني التجلي التام للحقيقة النبوية الأولية[1].

انطلاقاً من اللحظة التي تتم فيها دائرة النبوة تبدأ دائرة المسارة، أعني الدائرة التي يصبح منها فصاعداً من شأن الأئمة، أصحاب الله، خلافة، تلقين مشايعيهم، أحبائهم باطن النبوة. ولا شك أن المسارة والنبوة كانتا محصورتين في شخص النبي ﷺ؛ **فولايته** أو المسارة الإلهية هي المنبع نفسه لمهمته النبوية أو منبع النبوة. غير أنه بسبب أنه مرسل، بصفته نبياً ونبياً مشرعاً فإن نبوته ورسالته تستبعدان أن تكون له مهمة الكشف عن المعنى الباطني للدين الوضعي الذي يوحى إليه بحرفيته. لذلك فإن النبوة والمسارّة تتقسمان بين شخصين: النبي والإمام. وهنا هي، كما علمنا من قبل، النقطة الجوهرية في المذهب الشيعي الاثنى عشري المتعلقة بالإمامة التي يضرب المثل على جوهره في **الاثنى عشر** شخصاً المؤلفين للملأ الأعلى للإمامة. وبالنسبة لدائرة المسارة التي تعقب «خاتم الأنبياء»، يجب أن لا ننسى أنها فضلاً عن ذلك، ذات خاصية لا يمكن تغييرها. فبينما كانت كل حقبة، فيما سبق الحقبة المحمدية، تعد لقدوم نبي جديد، فإنه لا يكون على دورة **الولاية** الآن وقد ختمت النبوة، أن تكون خاتمتها في مجيء نبي جديد، أعني ديناً وضعياً جديداً. وما يعد لهذه الدورة هي رجعة أو ظهور الإمام المستور ومعه ظهوره الـ absconditum لكافة الانكشافات، الوحي، السابقة، فإن دائرة المسارة التي تعقب دائرة النبوة، الرسالة، تكون إذن دائرة مسارة أو باطنية في حالة **الولاية المحض**. ومن هنا التماثل بين الدائرتين.

لقد تعرضنا إلى هذا التماثل باقتضاب: فكما هو الحال مع الأنبياء السابقين لخاتم النبوة أنهم كانوا تجليات **لحقيقة النبوة** الأزلية، كذلك فإن الشأن مع أصحاب

---

(١) انظر الشرح الكبير الفارسي، وهو جمع حقيقي للصوفية الشيعية، الذي كتبه شمس الدين محمد لاهجي في (٧٧٨/ ١٤٧٣) وهو صوفي من جماعة **نوربخشى** (المتوفى ٩١٢/ ١٥٠٦ ــ ٧) كتبه في القصيدة الطويلة المنظومة بالفارسية أيضاً (Golshan-Râz) «la Roseraie du Mystere»، في القرن السابق تعلم الصوفي الشهير من أذربيجان محمود شابستارى (متوفى ٧٢٠ ــ ١٣١٧) وهو في سن الثالثة والثلاثين: مفاتيح الإعجاز في شرح غولشان راز، طبع كيڤان سامعي، طهران ١٣٣٧/ ١٩٥٨ ص ٣١٤.

الله Amis de Dieu مع الهداة والمسارين أنهم تجليات **لولاية** أزلية هي مسارة للباطن في هذه النبوة. وكما أن دائرة النبوة قد وجدت كمالها وتمامها في **خاتم الأنبياء** كذلك فإن دائرة المسارة، التلقين تجد تمامها في خاتم المسارين، الملقنين، خاتم **أولياء** الله. فإن الفكرة الشيعية، الأساس لهذه الباطنية الأخروية، تتميز هنا بدافع مزدوج: في المقام الأول. إن خاتم المسارين أو أولياء الله. مطابق، على قاعدة التقاليد الصاعدة إلى الرسول، للإمام المستور، الإمام الثاني عشر، ابن الإمام حسن العسكري والأميرة Narkes (انظر الكتاب السابع). وفي المقام الثاني، فإن الرجعة parausia، الظهور المقبل للإمام المستور حالياً سوف يكون تجلياً، ظهور الأسرار الإلهية، **حقائق الأسرار الإلهية**، المستورة في حرفية الانكشافات، الوحي، وفرائض الدين الوضعي، وهذه الرجعة، التي ستكون سيادة **التأويل**، ستكون تحرراً من كافة عبوديات الشريعة لـ géhennes والعرفان gnose والتجلي theosophie هما الإعداد والاستباق لهذه الرجعة في النطاق الذي قد أبان فيه على كشف هذا المعنى المستور. وهذه المعارف العليا سوف تبلغ تمامها وكمالها مع رجعة الإمام ـــ المهدى الذي يختتم دائرة المسارة.

وهذا نفسه يوحى بالمعنى الروحي الذي يحسن إعطاءه لـ «حوادث النهاية» التي وصفت فرقعتها، صخبها في فصول الأخرويات في كتب الشيعة لإخراج و«رجعة» شخصيات رفيعة من دوائر سابقة. هذا هو المعنى الذي يجدر فهمه، مثلاً، من هذا **الحديث** للنبي للأنبياء بقدوم الإمام الأخير: «السماويون والدنيويون سوف يعرفونه. السماء سوف لا تحبس نقطة واحدة من مياهها دون أن تسكبها في مطر نافع. ولا تدع نبته من نباتاتها دون أن تجعلها تنبت وتنمو بحيث إن أحياء ذلك الزمان سوف يرجون بعث الموتى». وهذا البعث، هذه القيامة هي في القوة نفسها لهذه الأمنية. ولسوف تكون مهمة الإعداد للإمام يعاونه أصحابه، وهذه المهمة قد بدأها من ذلك الحين فصاعداً بأولئك الذين من جيل إلى جيل، هم «أصحاب الإمام المستور». وكما قال لاهجى lâhji إن بعث الأموات، النفوس الميتة هو الشرط المتيح لكي يتحقق أخيراً الهدف وثمرة existantation الهائنات فهؤلاء سيبلغون المعرفة الكاملة ويصبحون عفانيين بالمعنى الحقيقي. وهذا الإعداد لهذا المدخل exard الفائق العظمة هو ما تنزع إليه سيادة الإمام. ويعلم مؤلفونا أن تلاشى العالم يمكن التصور فلسفياً؛ ولكن إماميتهم

تتيح لهم توجيه تحد إلى هذا الاحتمال، إلى هذا الحدث المتوقع، فالأفق الأخروي، لإيران بقى ثابتاً، قبل ومنذ الإسلام. فقد كانت فكرة فراشكارت frashkart في تغيير وجه العالم أو rejuvenation يقوم بها سوشيانت sooshyant وأصحابه ويعدون تجديد وإصلاحاً نهائياً لجميع الأشياء، وكانت تهيمن على soteriologie وعلى الأخرويات الزرادشتية. أما الأخرويات الشيعية فهي خاضعة لهيمنة «القائم» ولأصحابه (محيى الموتى) وأصحابه؛ إنها تنزع إلى بداية جديدة، إلى استئناف، إلى Aion جديد، يكون Apokatastasis، تجديداً لكافة الأشياء في الحالة الأولية من النور. وهي لا تفصل فكرة الـ «بعث الصغير» الذي يكون المدخل exode الفردي خارج الجسد الهالك وفكرة الـ «بعث الأكبر» الذي يكون قدوم Aion جديد[١].

إذا أردنا الآن أن نحدد عن قرب أكثر التماثل بين خاتم النبوة وخاتم المسارة وتحديد العلاقة المتبادلة مع ظهورهما فإن مؤلفينا يعلموننا هذا، فكما أن خاتم النبيين كان إعادة مختصرة حاملة لجميع الأنبياء الذين كانت تجلياتهم قبله للحقيقة المحمدية الأزلية، كذلك أن خاتم الملقنين تجمل وتلخص كافة وجود الملقنين قبله من أولياء الله: فإن الكمال، القداسة، المضمرة في دائرة المسارة تظهر بالفعل في شخصه، جميعهم يكونون بالنسبة له كأعضاء جسم متصوف corpus Mystieum واحد. لذلك بدون الإمامة الشيعية ــ أعني بدون فكرة الإمام يبقى التصور الصوفي **للولاية** كله معلقاً في الفراغ. فلا يمكن حتى القول بأن الرسول يكون هو نفسه الحائز على **الولاية** بما أن هذه **الولاية** تبقى على وجه الدقة، ويجب أن تبقى مستورة فيه؛ ولا يمكن أن «تخرج» منه إلا بالوزاة المسار للإمام، بالتركيز في شخص الإمام.

ومن جهة أخرى، إذا سألنا كيف يمكن لوصف **الأولياء** الخاص بالاثنى عشر إماماً، أن ينقل إلى أتباعهم فلا بد من أن نتصور علاقة مثيلة بالعلاقة بين مهمة النبي ﷺ ووظيفة المسارة للإمام. الأولى إذ يكون مصدرها في **الولاية** نفسها، تكون الشمس الذي تستعير ولاية الإمام نورها منها، كما يستعير القمر نوره من الشمس. كذلك فإن مؤلفينا سيقولون، وهم يوضحون المعنى المزدوج، الفعال والسلبي لكلمة **ولي**، بأن وظيفة المسارة لـ «خاتم المسارّين، الملقنين»، الملهمين، تكون **الولاية** الشمسية، في

(١) المصدر السابق ص ص ٣١٥، ٣١٦.

حين أن **ولاية** جميع المسارين، الملقنين، الملهمين الآخرين، أولياء الله (منذ **الأفراد** حتى **النقباء**) تكون **ولاية** قمرية. والإمام الثاني عشر كخاتم المسارين يملك ويظهر **الحقيقة** الأزلية **للولاية**. «المسارة المطلقة مع جملة كمالاته تكون متجلية في شخصه. إنه الكل في حين أن المسارين الآخرين، إذ يظهر كل منهم واحدة من خاصية كمال المسارّة، يكونون كأجزاء بالنسبة لخاتم المسارين؛ وبالنظر إلى أنه يكون مع الجميع، فإنه مع كل واحد بمفرده»[١].

وهذا نفسه لا يكون معقولاً، ممكن الإدراك إلا بناءً على العلاقة الحميمة بين خاتم النبيين وخاتم المسارين، وهذه العلاقة بدورها لا تكون معقولة، ممكنة الإدراك، في تمامها وكمالها، إلا بعباراتها الشيعية. يمكن فعلاً إدراك علاقة ثلاثية من النسب (farzandi): صلة جسمية، بحسب الجسم، وصلة عاطفية وفقاً للقلب، وصلة روحية هي علاقة جوهرية وصحيحة. ومن السهل على مؤلفينا من الشيعة أن يبينوا أن تمامية هذه العلاقة الثلاثية متحققة، ولا يمكن أن تكون متحققة إلا في شخص الإمام الثاني عشر. ولأن هذه العلاقة القائمة على هذه الصلات الثلاثية متحققة بتمامها في شخصه، يمكن عندئذ القول بأن «خاتم المسارين، يكون، في الحقيقة هو الفكرة الواقعية (**الحقيقة**) والخفى، الباطني لكمال خاتم النبيين... وكما أنه، بالنظر إلى كون خاتم النبيين هو الشكل المتجلي لاسم الرب الرحيم، فإنه قد أصبح رحمة للعالمين، ويجمع تنوع دورة النبوة، كذلك، **فلأن الولد يكون سر أبيه** (أعني لأن الإمام الثاني عشر هو سر النبي)، فإن خاتم المسارين يصبح الشكل المتجلّى للرحمة العامة؛ فإنه يلخص ويجمع تنوع دورة المسارة. فسعادة الكونين ستكون باتباعه... لأنه، بدون هدم تنوع الأشياء المتعددة، فإنه سوف يبطل الانحرافات، بالعمل على إظهار القوانين السرية في وحدتها»[٢].

هذه الفكرة بأن خاتم المسارين، الملقنين، الملهمين، خاتم **الولاية** المحمدية، يظهر الباطني في خاتم النبيين، أو بقول أفضل، يكون بشخصه باطن نبوة آخر الأنبياء، تقود إلى تصور وحدة أو تماثلٍ, تطابقٍ في الذات بين الشخصين. فمع دورة المسارة،

(١) المصدر السابق ص ص ٣١٧، ٣١٧.

(٢) المصدر السابق ص ٣١٧.

إذا بالدورة الكلية، دورة الدورات تتم بالانغلاق على نفسها، ولكن النقطة التي تنغلق على نفسها فيها ما هي إلا النقطة الأولية، نقطة **الحقيقة المحمدية** الأزلية[1]. وقد بذل لاهجى Lâhiji جهده في أن يرسم ذهنياً الرسم التخطيطي استلهمه من النص نفسه لـ Roseraie du Mystère الذي يعكف على شرحه، والذي يتيح له التصديق على مجموع دائرة النبوة والمسارة لدائرة يوم كامل nycthemere كوني.

كذلك فإن هذا التصديق على مدة يوم وليل كونيين متطابقاً مع دوران الكرة، الفلك الأعلى، يمثل على الفور عندما يتأمل المرء طبيعة هذه الحقيقة المحمدية الأزلية. إنها التنفيذ الأولي انطلاقاً من حادث غير محدد مطلق. (انظر فيما بعد الفصل الخامس). إنها الروح الأعلى. الفعل الكلي، الكتلة اللطيفة من التمجيد الأولى مشار إليها أيضاً **بالنور المحمدي**. وكما أن لكل اسم إلهي مشكلة المتجلى الخاص والعابد المطابق له كذلك فإن الحقيقة المحمدية الأزلية تطابق للاسم الأعلى، الاسم الإلهي، الملخص لجميع الأسماء[2]. ذلك أنها بصفتها هذه، على وجه الدقة، تصادر **مظهراً** مزدوجاً، كما يشرح ذلك سعد الدين هامويية Hâmûyeh: **مظهر** النبوة الموجود في خاتم النبيين ومظهر المسارة الموجود في الإمام الثاني عشر، الذي هو السيد غير المنظور لهذا الزمن. وكما يصر على ذلك مريده عزيز نصفى Nasafi: «إن آلاف الأنبياء الذين جاءوا من قبل متتابعين قد أسهموا في تأسيس مظهر النبوة؛ أتمها محمد ﷺ. والآن فإن الدور هو للمسارة بأن تكون ظاهرة وأن تظهر الحقائق الباطنة. والحال أن المسار الذي نظهر في شخصه المسارة هو الإمام مولى هذا الزمن»[3]. هذان المظهران للعالم الأعلى، ولكل منهما صفته الخاصة، هما اللذان يكونان متماثلين لوجهي النهار والليل في العالم المحسوس.

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٥.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢١.

(٣) انظر النصوص المستشهد بها في **طرائق الحقائق** مجلداً ص ٢٥٨: «للماهية الأصلية وجهان، بعدان، اتجاهان؛ لهذا يقتضي لها في هذا العالم شكلان تجليان: شكل البعد الذي يدعى نبوة، يكون خاتم النبيين؛ وشكل البعد الذي يدعى **ولاية**، هو **صاحب الزمان** (إمام هذا الزمان ــ أعني الإمام المستور) هذا الإمام يشار إليه بعدة أسماء. كما أن الماهية نفسها يشار إليها بعدة أسماء.

طالما تكون الشمس **تحت** الأرض يكون الليل فوق الأرض. وعندما تعلو. وهي ما تزال غير مرئية، مقتربة من أفقها في المشرق، يبدأ ظلام الليل الذي كان سببه توسط الأرض، بالانفصال عن الأشياء. فهذا هو وقت الفجر، السابق لأفق الصباح. والأفق هذا هو الدائرة التي تضع لنا الفصل بين الجزء المرئي والجزء غير المرئي من السماء. وشروق الكوكب وغروبه هما مجددان بالنسبة لهذه الدائرة. وانطلاقاً من شرقه، تصعد الشمس بسلسلة من الدرجات الطالعة حتى السمت. وعندما تجتاز الدائرة التي ندعوها الاستواء تبدأ حركة فلك الأفلاك بجذبها نحو هبوطها؛ والوقت الحاسم يكون محدداً بصلاة الظهر (naznâz-e pishin). وأخيراً، عندما يبدأ الظل مضاعفاً لكل شيء فإن هذا المساء الذي يتدرج حتى الدخول في الغيبة نحو صباح جديد. والحالة هذه أن الصورة الأمينة لما أتم في ما فوق المحسوس، تكون الدورة الشاملة المؤلفة من النبوة والمسارة. فالنبوة هي شروق النور المحمدي الذي يرتفع بحركة صاعدة، من نبي إلى نبي، حتى المهاجرة حيث تكون خاتمة النبوة. هناك بالذات تبدأ دورة المسارة، العودة التدريجية إلى ليل الباطنية بكافة المحن التي تستوجبها في عالم معادٍ. ولكن الذي يكون هو الطريق الذي لا مفر منه، المحتم، السير الضروري نحو البعث، يوم القيامة[١].

ومع أن الأنبياء يتفاوتون بحسب تعيينهم الفردي وشكلهم المحسوس فيما بينهم، وأن آدم ونوحاً وموسى مثلاً (والمائة والأربعة وعشرين **ألف نبي** الذين كانوا أنبياء دون أن يكون لهم صفة مرسلين) كانوا غير محمد ﷺ، مع ذلك، فيما يتعلق بالحقيقة وبذاتهم الأزلية (**حقيقة، أوسية** ausia)، جميعهم كانوا أشكالاً متجلية وظواهر للنور المحمدي نفسه. فحتى التوقف النهائي لدائرة النبوة، فإن هذه النبوة (كالـ Verus Pro- peta des Ebions) ظهرت متجلية في أشخاص جميع الأنبياء القدامى منذ آدم الذي كان الشرق وشروق هذه الشمس. ويجب قراءة تاريخ الأنبياء كأنما هو راسم صعود الوعي النبوي ــ أعني صعود الدرجات التي تنهض بها هذه الشمس إلى أن تصل الهاجرة، حيث كل نبي أظهر لخاصة له إحدى كمالات الحقيقة المحمدية الأزلية. وفي وقت شروق الشمس يكون الظل الملقى أطول، وكلما علت هذه الشمس كلما قصر الظل.

(١) لاهجى، **مفاتيح**، ص ص ٢٣٠، ٣٢١.

وعندما تبلغ السمت لا يبقى للأشخاص والخيالات ظل. كذلك في كل حقبة وفي كل جيل يكون الظل والشكل **الكامل** تجليّاً بشمس الحقيقة المحمدية. وتكون هذه الظلال هي الدرجات المتتالية المحددة صعود الشمس إلى قمتها. وكما أنه، عندما يبلغ نور النبوة سمته ــ أعني عندما يظهر آخر الأنبياء تكون ساعة ظهوره هي الهاجرة: كل ظل يتلاشى[١].

حينئذ إذن، وقد تكون بلغت السمت في شخص خاتم النبيين والبشر وجدوا أنفسهم في نور النبوة في وضع سكان خط الاستواء ساعة الظهيرة. وهذه هي فكرة يعمل مؤلفونا على تبيانها من زوايا متعددة. كل واحدة تبرز نموذجاً من الصعوبات التي تصادفها تقليدياً من اللاهوت الإشراقي theosophique الحريص دائماً على تجنب هويتين. قد يقال، مثلاً، إن الوضع الروحي لخاتم النبيين يمثل الكمال المتوازن **(**خط الاعتدال**)** بين **نهار** الوحدة **وليل** الكثرة. وهو يتجنب خطراً مزدوجاً: خطر التوحيد المجرد والشمولي، العاجز عن التعرف على تعدد تجليات الأسماء الإلهية، وخطر الشرك الذي تغرب عنه الوحدة في هذه الكثرة.

فهذا هو وضع يوجد إذ هو يفرق، ويفرق إذ هو يوحد. ولسوف يشار إليه أيضاً على أنه كامل التوازن. بين الظاهر والباطن، وبالتالي بين النبوة والمسارة؛ هذا التوازن، وقد بيناه، هو محل اهتمام الشيعة الاثنى عشرية الكبير عندما يقيمون علاقات النبوة والإمامة. ويدور الكلام أيضاً على كامل التوازن بين **التشبيه والتنزيه** ــ أعني التجسيم لدى الحرفيين والـ via remationis، اللاهوت السلبي لدى اللاهوتين ــ الفلاسفة المعرض دائماً للخطر، بوسواس المحافظة على السمو الإلهي، وإنقاص الألوهية إلى التجريد. وللدور بين الخطرين يترك الإشراق الشيعي أمر قيادته إلى فكرة الظهور، التجلّى التي تصون في آن واحد التوحيد والكثرة. لأن التجلي هو ظهور الله في الشكل الإنساني البشري كما في المرآة، لا أكثر من «التجسد» فيها من صورة تجسدت في المرآة التي مع ذلك تكشف، تبوح بها. وهذا يصلح كذلك بالنسبة لرؤى التجلى التي يمكن أن تتحصل لدى أحباء الله في حالة اليقظة أو الحلم كما بالنسبة

(١) المصدر السابق ص ص ٣٢٣ ــ ٣٢٥.

لوظيفة التجلي المقلدة لهم في شخصهم الخاص عندما يشار إليهم كظواهر للحقيقة المحمدية الأزلية. ولكي يقول ذلك ضرب لاهيجى Lâhiji أمثلة أيضاً من صور مؤثرة[1].

إن فكرة الظهور، التجلي تفلت من شرك مزدوج من اللاأدرية العقلانية ومن دمج إلهي بالمعطيات المادية التي تسقط في تأخير علم الاجتماع والتاريخ. فإن الله غير الممكن معرفته يظهر بأشكال من التجلي ولا يصبح معروفاً إلا بها, ولكنه يبقى دائماً فيما وراء. من جهة الشكل الذي يظهره يكون هذا نفسه الذي هو أظهره (**الظاهر والمظهور**)؛ منظور إليه هكذا، فيما يتعلق بما يجعل منه الواقع الصحيح (**الحقيقة**)، فهي نور كلها؛ ولكن من جهة ثانية، إذا نظر إليها فيما يتعلق بتحديدها المحسوس المحصور، فهي **الظل**، المحاصر للحد الضروري لظهوره. لذلك يصرخ صاحب Roseraie du Mystère قائلاً: «آه، أيها النور من الله، الظل الإلهي». فصاغ هكذا مبحثاً كبيراً طوره عدد من معلمي الصوفية: مبحث الليل المضيء («شمس منتصف الليل»)، **النور الأسود، الظهيرة الظلماء**. وهذه هي هنا أيضاً الطريق لتوضيح الموقف الـ «اعتدالي» لخاتم النبيين. وهو يمتد إلى موقف آخر يدعو تلقائياً إلى إعادة ظهور رمز الشمال الكوني، إلى «البعد القطبي» الذ ييكون اتجاه «الأرض السماوية» (عالم المثال le mundus imaginales). وهكذا سوف يقال إن **القبلة**، «التوجه بالصلاة» **لخاتم النبيين**، ليس لا إلى الشرق ولا إلى الغرب، ولكن إلى ما بين الشرق والغرب، وهو ما يعني القول على مسافة متساوية بين الباطن المحض والظاهر المحض، أو أيضاً على مسافة متساوية بين التوحيد المجرد وحضورية التجسيد[2].

هكذا إن شمس الحقيقة النبوية بلغت ساعة عز الظهيرة، بلغت سمتها، وقد برزت من غيبتها في أرض السر الخفي، مكملة صعودها بجميع درجات التجلي التي

---

(١) المصدر السابق ص ص ٣٢٦ ــ ٣٢٨ التي للمقارنة هنا الفصل الأخير من كتابنا عن ابن عربي (فيما تقدم هامش ١٤٠).

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٧؛ في مسألة النور الأسود، وفي القطب و«رموز الشمال» في الصوفية انظر دراستنا عن L'homme de lumiere dans le saupisme iranien طبعة ثانية شامبيرى، منشورات بريزانس (باريس مكتبة ميديس) ١٩٧١ فصل ١ ــ ٣.

تمثلها ذاتيات الأنبياء. وهذه النقطة التي يتموضع فيها خاتم النبوة هي في آن واحد النقطة التي تفضل وتصل (البرزخ le barzakh) قوس ـــ حلقة النبوة وقوس حلقة المسارة، مشكلة معاً الدائرة الكاملة. وانطلاقاً من الوقت الذي تميل فيه الشمس من السمت إلى الغرب بظهر الظل من جديد ويمضي في الكبر. فهذا هو الدخول اللازم في ليل الباطن، تالياً للظهور النهائي الذي لم تعد البشرية تنتظر بعده نبياً. وقد سبق لنا أن تبينا أن الشيعة تنهل في هذا التأكيد من علم النبوة الإسلامي عاطفة حماسية أقل كثيراً من مؤثرة. وإذ ينهى الإمام الملأ الأعلى الاثنى عشر لم يعد حتى منظوراً مادياً جسدياً. ومن الآن فصاعداً أصبحت دائرة المسارة تطابق لزمن غيبة الإمام، الذي يكون على وجه الدقة هو **صاحب الزمان**، لأنه يكون **علامة** هذا الزمان. وفي جميع مخاطر القوى المعادية التي تضطرب لصالح هذا الليل، تهدد قوة «أحباء الله»، خلانه، أصفياءه بشرياً، الحجاج الذين يجتازونها. إنها «ليلة القدر» التي يجب أن تدوم حتى فجر البعث، أعني حتى رجعة الإمام. هذا الليل، لا مفر من اجتيازه، وليس ثمة من وسيلة واحدة لاجتيازه سالماً معافى[1].

ثقة يقين أولي يهدي النصير الشيعي في اجتياز هذا الليل، هو أن دائرة المسارة ـــ أعني دائرة هذه **الولاية** التي هي دائرة باطن النبوة تكون في كامل التماثل مع دائرة النبوة. لأن النبوة من جانبها ليست غير ظاهر هذه **الولاية** أو المسارة. فمن درجة إلى درجة، تعلو طلعة النهار، قوس الدائرة من جهة الشرق، يكون متماثلاً مع هبوط الليل، قوس الدائرة من جهة الغرب. وكل واحد من الأنبياء، كظهور جزئي من الحقيقة المحمدية الأصلية، قد أظهر واحدة من الخاصيات التي أظهرت جملتها في خلاصة

---

(١) يوجد تقارب غير مفاجئ بين التأويل الإسماعيلي لـ «ليلة القدر» (قرآن ٩٧/ ١ ـــ ٥) وتأويل الشيعة الاثنى عشرية. فبالنسبة لهذا وذاك، أن الفجر الذي يطلع في نهاية **ليلة القدر**، الذي، في شخص فاطمة، يمثل الوعد للدورة الحاضرة، ذلك رجعة صاحب القيامة. وهذا هو المعنى المستور في الدعوة الموجهة من الإمام حسن العسكري إلى عمته حكيمة بفرضه عليها أن تتلو على الطفل (الإمام الثاني عشر) (الآية القرآنية ٩٧/ ١) ﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾ انظر كذلك هنا جزء ٤ كتاب ٧ فصل ١.

خاتم النبوة. كما أن كل واحد من المسارين أو الأولياء، كل واحد من «أحباء الله» يظهر جزئياً، بالطريقة الخاصة به، كمال الإنسان الكامل الذي هو خاتم أحباء الله، خاتم المسارين، الـ «إمام المستور» في زمنه. وفي موضع متناظر لكل واحد من الأنبياء يوجد واحد أو عدة من «أحباء الله» من الأولياء: الـ«مشرقيون» والـ «غربيون» يتناظر بعضهم لبعض. فعلى قوس الصعود وعلى «**قوس الهبوط**»، كما كتب لاهجى Lâhiji وجه من وجوه الأنبياء يقابل وجهاً آخر من وجوه **الأولياء** على التوالي، كما أنه في قوس آخر من الدائرة كل نقطة تناظر من الجانب الغربي نقطة متطابقة مع نقطة من الجانب الشرقي[١]. إن كتاب الشيعة بمقتضى هذا التطابق، يتمسكون، مثلاً، باستخلاص التماثل في الموضع بين شخص المسيح **كسابق مباشرة** لخاتم النبيين وشخص الإمام الأول، في الحقبة المحمدية، علي بن أبي طالب، **كخليقة مباشرة**؛ آت مباشرة بعد آخر رسول[٢]. وهذا هو أحد الوجوه، الماثل فيها ما يدعو لدراسة بعض التطابقات بين من جهة دراسة المسيح، ومن جهة أخرى دراسة الإمامة الشيعية. وعلى ما يبدو أن هذه التطابقات وجدت توضيحاً أخاذاً في رؤية ما في الحلم لدى الأميرة Narkês والدة الإمام الثاني عشر (الكتاب السابع).

هذا اليقين الأول يستتبع في الشيعة يقيناً ثانياً، لأنه يحتوي في ذاته القوة الداخلية التي تحرك تابع عجم عوده. التسلسل الباطني لـ «أحباء الله» للأولياء

---

(١) لاهجى، **مفاتيح** ص ٣٣١ إننا نصل هنا إلى مسألة التسلسلات الصوفية الدائمة. انظر فيما تقدم فصل ٣ و٤. والأمر الغريب أن يجد تقليد صوفي وضعاً للتسوية بجعل الإمام الثاني عشر قطب زمانه, ولكن بإعطائه خليفة سلسلة الـ«أقطاب» منذ «غيبته». إن مؤلف **طرائق الحقائق** (I، ٢٥٨) يعطى حتى أسماء هذه «السلالة» المؤلفة من كبار شيوخ الصوفية، تبعاً لكتاب **العروة الوثقى** لعلاء الدولة السمنانى. (حول هذه الشخصية الكبيرة انظر جزء ٣، كتاب ٤ فصل ٤).

(٢) المصدر السابق ص ص ٣٣١، ٣٣٢ نص على جانب من الأهمية الرئيسية. «سوف نقارن به **خطبة** البيان، ص ٩٦ مما تقدم) الذي أعلن الإمام الأول فيها: «أنا المسيح الثاني». النص مستشهد به من قبل مؤلف إسماعيلي هو جعفر بن منصور اليمني **كتاب الكشف** طبعة ستروثمان، أوكسفورد ١٩٥٢ ص ٨ (انظر كذلك مداخلتنا؛ من **الغنوص القديم إلى الغنوص الإسماعيلي**، (XII. Canvegno «Volter», Acc ad. Naz, dei lincei, (Roma 1957, P. 137 .

يشكل، من جيل إلى جيل، فروسية صوفية، أمة غير منظورة بالعين المادية، تكون في قمتها الجماعة الصغيرة من الأصحاب المباشرين للإمام المستور (انظر ٣ ــ ٤). قليل من البشر يعرفون أو يعترفون بهذا الوجود لهم، ومع ذلك فبدون وجودهم لا تستطيع سائر البشرية حتى البقاء في الكائن. وبواسطتهم يحدث، من جيل إلى جيل، اصطفاء متواصل من «البشر الفائقين»، صعود متواصل منذ البشرية الآدمية حتى الدنو من البشرية الملائكية التي يتمثل نموذجها في **القطب** الأعلى الذي هو الإمام المستور. وأسماؤهم هي سر الإمام: «أصحابي هم تحت مشكاتي، لا أحد يعرفهم عداي أنا نفسي». ولكن فكرة هذه **الولاية**، بالتدقيق، تطرح على تفكير كل مشايع أن يتخذ، صوفياً، مثلاً في نفسه، في سر وجوده، العلاقة بالإمام، خاتم «أحباء الله»، الأولياء، **تكون** مثيلاً لعلاقة الأنبياء بخاتم النبيين. فإن ضربه المثل في شخصه الخاص لهذه العلاقة هو التدرج بيقين في صميم هذا الليل؛ وهذا هو العمل على أن يتقدم هذا الليل نفسه لملاقاتة فجر **القائم**.

ولكن إقامة هذه العلاقة، سبق أن عرفنا بأنها هي معرفة المرء لإمام «زمانه» ولا توجد معرفة للإمام دون معرفة الذات. وتساق على ذلك شهادة عديد من التجارب المعاشة من عصر إلى عصر، يؤكد فيها الحضور المكتنف بالأسرار لمن يستقطب التقليد الشيعي: الإمام الثاني عشر، الـ «إمام المنتظر»، «المستور عن الحواس ولكن الحاضر في قلب الأولياء له» والذي لا ينطق باسمه أبداً دون أن يصاحب بالسلام الشعائري «عجل الله لنا فرحة مجيئة». إن مبحث الإمام المستور الذي يتم به هذا المؤلف (الكتاب السابع) هو خاتم الإمامة الشيعية. وقد رأينا من قبل أن هذا الشعور باستمرارية دين نبوي دائم في عالمنا هذا هو الذي يقود عدداً من كتابنا الشيعة مثل حيدر عامولي Âmoli إلى المماثلة بالاسم بين الإمام الثاني عشر، الـ «إمام المنتظر» والبارقليط الروح القدس الذي أنبأ به يسوع في إنجيل حنا[1].

(١) انظر مداخلتنا **حول فكرة البارقليط في الفلسفة الإيرانية**. Convego sul temâ «La persiâ nel Mediseva» accad. Naz. Dei lincei Roma 1970. (تحت الطباعة).

ولكن عندئذ، إن فكرة البارقليط (الرفه، المؤيد، المدافع) هي التي تبدو لنا الآن محاطة بهالة بالنسبة للرؤية الشيعية، بنور النبوة والواقعة مرت حتى الآن في علم الأديان دون أن يفطن بها أحد، فمماثلة الشيعة للإمام بالبارقليط، روح القدس، ستكون، أفضل متوضح لما تعلمنا به الأحاديث المتعلقة بمعنى الإمام بالنسبة للروحانية المعاشة عند الشيعة ــ هذه الروحانية التي هي دين **الولاية**، أعني دين الحب، لأن شكل حبه وحده يقود الإنسان إلى معرفته لنفسه. ذلك أن الإنسان يبلغ معرفة نفسه بمعرفة أمامه، «نفس نفسه» لأن هذه المعرفة تكشفه لنفسه في شكل حبه الذي يكون شكل وجوده نفسه.

* * *

المحتويات